

**LA GUERRA PREVENTIVA:
DE LA JUSTIFICACIÓN AL JUICIO**

Por:

KIMANA ZULUETA FÜLSCHER

Bajo la dirección de:

PROF. FERNANDO VALLESPÍN OÑA

Universidad Autónoma de Madrid

Dpto. Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Madrid, octubre de 2006

“Cuando alguien busca”, dijo Siddharta, “entonces sucede fácilmente el que su ojo ya sólo vea lo que busca, que no permite encontrar nada, no permite dejar entrar, porque ya sólo piensa en lo buscado, porque tiene una meta, porque está obsesionado con la meta. Buscar quiere decir: tener una meta. Encontrar, sin embargo, significa: ser libre, permanecer abierto, no tener una meta. Tú, honorable, quizás seas de hecho un buscador, ya que, en la persecución de tu meta, no ves algunas cosas que están cerca delante de tus ojos”

(Hermann Hesse. *Siddharta*, 1953)

1. INTRODUCCIÓN	6
2. LA GUERRA PREVENTIVA Y SU JUSTIFICACIÓN	13
2.1. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL A LA GUERRA	13
2.1.1. Guerra preventiva vs. guerra anticipatorio	14
2.1.2. Guerra justa antes y después del 11-S: los parámetros	30
2.2. LA JUSTIFICACIÓN	41
2.2.1. Aproximación conceptual	41
2.2.2. Justificaciones a partir de los juicios	53
2.2.2.1.El desarme	62
2.2.2.2.La prevención	70
2.2.2.3.La intervención humanitaria	82
2.2.2.4.Consideraciones ideológicas y/o morales	90
3. LAS LIMITACIONES DEL JUICIO Y EL JUICIO COMO MÉTODO.....	98
3.1. JUICIOS A PARTIR DE JUSTIFICACIONES: LOS LÍMITES DEL JUICIO	98
3.1.1. Relación entre la teoría de la justicia y el juicio	98
3.1.2. Atribución de intenciones y motivaciones	120
3.1.2.1.Acción e intención	121
3.1.2.2.Información limitada o manipulación informada	131
3.1.2.3.Intencionalidad y juicio	142
3.1.3. Aplicación parcial	158
3.2. ACTORES.....	180
3.3.EL JUICIO COMO MÉTODO: UN TIPO DIFERENTE DE RACIONALIDAD	194
3.3.1. Definición etimológica del juicio	200
3.3.2. Juicio político vs. juicio estético y/o moral: ¿falsas divisiones?	207
3.3.3. Falsa división juicio determinante vs. juicio reflexivo: racionalidad vs. razonabilidad	221
a) Kant y Arendt: el sentido común	225

3.3.3.1. Kant y su <i>Crítica al juicio</i> : una introducción	225
3.3.3.2.El pensamiento ampliado y el papel de la imaginación	233
3.3.3.3.El sentido común y la comunicabilidad	238
3.3.3.4.La relación entre la imaginación y el juicio	244
3.3.3.5.La posibilidad del juicio político como juicio reflexivo	246
b) Gadamer y Kant: interpretación y comprensión	248
3.3.3.6.Hegel contra Kant	251
3.3.3.7.La libertad	253
3.3.3.8.Gadamer contra Kant	255
3.3.3.9.Des-prudencialización y des-politización	261
3.3.3.10.La contextualización de la moral	265
3.3.3.11.La verdad en la hermenéutica	267
3.3.4. Importancia de la <i>phronesis</i> y la experiencia	271
3.3.4.1.Definición de <i>phronesis</i>	272
3.3.4.2.Un repaso a Aristóteles	275
3.3.4.3.La prudencia y el prudente	283
3.3.5. La importancia del lenguaje: prejuicio y opinión	294
3.3.6. La hermenéutica vs. la teoría de la decisión racional	302
3.3.7. Lenguaje y hermenéutica	316
4. LA RESPONSABILIDAD Y EL JUICIO POLÍTICO	335
4.1. EL JUICIO POLÍTICO A PRIORI Y A POSTERIORI	335
4.2. LA RESPONSABILIDAD Y EL JUICIO POLÍTICO	346
4.2.1. La responsabilidad	347
4.2.2. Atribución de responsabilidad	355
4.2.3. Responsabilidad de los atribuidotes	362
5. CONCLUSIÓN	369
<i>Epílogo: Entrevista al Prof. Rivera de Rosales</i>	<i>379</i>
<i>Agradecimientos</i>	<i>386</i>
Bibliografía	388

1. INTRODUCCIÓN

Éste es el mundo: pero el hombre no es de este mundo, aunque ni conoce ni jamás tendrá que vérselas con otro. Ésta es la realidad: pero el hombre no es real, aunque sus imágenes y símbolos no aspiran a nada fuera de la realidad misma. Ésta es la razón: pero el hombre no es racional, aunque por esa cualidad fue definido, ni razonable, aunque la cordura es lo que le posibilita, le obsesiona, le enloquece...¹

Demandar de la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es cometer no meramente una falacia metodológica sino algo como un error moral. Pero aprender de nuestro pasado – y no podemos aprender de otra manera en absoluto – la distinción entre lo que es necesariamente o lo que es contingentemente el producto de nuestro propios arreglos locales es aprender una de las llaves a la auto-conciencia misma².

Qué se me pide escribir en una introducción. Se me pide facilitarle al lector la lectura de lo que hubiera de venir a continuación. Se me pide hacer un esquema de la temática que se va a tratar y establecer un hilo conductor entre las distintas temáticas. Se me pide quizás también un propósito, a modo de carta de motivación, una teleología potencial, si bien no una causa determinante. La teleología la puedo proporcionar, la causa determinante la puedo suponer.

Si bien puedo suponer mi motivación o mi intención, no la haré pública. Mantendré el secreto, y con ello el incentivo a que el lector al final de su lectura juzgue o prejuzgue. Se puede, por tanto, ver la tesis como un examen de conciencia, pues la misma lectura demostrará o refutará la tesis que defiende. La decepción llegará, cuando el lector se haga consciente de que ninguna demostración o refutación será total o completa, sino que se situará en un espectro de indeterminación. No es posible en política, como también en asuntos morales o estéticos, como argumentaré, hacer un juicio definitivo y estático. En la política hay que jugar con la incertidumbre, que supone nuestro riesgo de

¹ SAVATER, Fernando (2000). *La tarea del héroe*. Destino: Barcelona, (p. 353)

² SKINNER, Quentin (2002). *Visions of politics* (Vol. I: Regarding method). Cambridge Univ. Press, (p. 89)

equivocación, pero también con la obligación a decidir, y por tanto con la responsabilidad en relación a la decisión tomada y sus consecuencias.

Cuál es el objeto de la tesis no es una pregunta fácil en absoluto. Se podría argumentar que existen muchos objetos en relaciones verticales y horizontales, pero también se podría argumentar que un objeto como tal, separado definitivamente del sujeto que lo estudia o lo observa, no existe. En concreto, el ser humano que estudia las actividades del ser humano, sea éste último uno mismo u otro, no estudia a un objeto totalmente distante de sí mismo, ni puede erigirse en sujeto observador separado del objeto. Sin embargo, y volviendo al primer párrafo de esta introducción, trataré de establecer las diferentes temáticas que, *in crescendo*, se irán interrelacionando a lo largo de la disertación, e irán posiblemente complicando la visión clara que en principio el lector pudiera tener en relación a la tesis.

Gadamer y en parte el segundo Wittgenstein guiarán la estructura de pensamiento con la que me enfrentaré a los problemas planteados en esta tesis. Algunas de las preguntas que guiarán el argumento podrían ser las siguientes: Primero, ¿qué es el juicio? ¿Qué entendemos bajo éste y qué consecuencias puede tener su uso para nuestra comprensión de la realidad? Y segundo, ¿supone la hermenéutica, como defensora del juicio y de la prudencia, una respuesta mejorada a las versiones más estáticas de la racionalidad?, ¿puede suponer un nuevo instrumento a la hora de enfrentarse a la evaluación de las acciones humanas? ¿Cómo nos afecta la utilización de una teoría tan basada en la intuición y la experiencia a la hora de enfrentarnos a decisiones políticas? ¿Se puede, de hecho, decir que la hermenéutica es una teoría que toma en cuenta las limitaciones del ser humano en su posibilidad de conocimiento, para llegar a elecciones más prudentes y más conscientes de las consecuencias de las mismas? ¿Qué implicaciones tiene esto último en relación a la responsabilidad? ¿Podemos a partir de la hermenéutica hacer responsables a los individuos y de qué manera ocurriría esto?

Comienzo la tesis aclarando términos básicos. Qué es la guerra preventiva, su relación con la guerra anticipatoria y si acaso su diferencia, real o argumentada. El uso por parte

de la administración estadounidense de la estrategia justificadora de la guerra preventiva, en oposición a una guerra anticipatoria menos legitimada por la ley y la comunidad internacional, nos hará ver cómo dicha administración juega con los vacíos argumentativos y con el límite poroso entre ambos tipos de guerras. Del mismo modo, expondré cómo los criterios de la teoría de la guerra justa, usualmente utilizados para juzgar moral e incluso legalmente una guerra, son principios abiertos a la interpretación, y sirven tanto al que justifica su acción como al que la juzga, para argumentar sobre la guerra incluso en sentidos opuestos.

De aquí pasará a ver cuáles son las estrategias de justificación de la administración Bush Jr., no sin antes pasar por una pequeña disquisición conceptual del término “justificación”. Dicho término dejará de estar en oposición al juicio, para convertirse en una forma de la estrategia del juicio. La justificación, como trataré de mostrar, se constituye en un juicio sobre las circunstancias que llevan, en este caso, a la guerra de Irak, y por tanto es un argumento a favor de la guerra preventiva/anticipatoria. Se trata de uno de los objetos del juicio, al mismo tiempo que es un juicio en sí mismo. Esto no quiere decir que la acción justificada, la guerra de Irak, y su justificación, tengan que coincidir necesariamente. Como veremos, las intenciones que están *detrás* de la justificación no tienen que ser las intenciones que están *detrás* de la acción que se trata de justificar. Los argumentos justificativos que la administración estadounidense pone sobre la mesa son el desarme, la prevención, la intervención humanitaria y todo un espectro de justificaciones morales e ideológicas, en relación a los supuestos programas de desarrollo de armas de destrucción masiva, a las posibles relaciones con redes terroristas, a la comprobada brutalidad de un régimen autocrático o a la expansión de la *libertad* y la democracia para la pacificación y el bienestar de los pueblos. Queda de nuestra parte juzgar la veracidad de éstas, sea *a priori* o *a posteriori*.

En el siguiente capítulo me adentraré en lo que supondrá el epicentro de mi tesis: el juicio. Utilizaré el juicio en sus tres acepciones principales. Primero, el juicio como límite a la racionalidad; segundo, el juicio como método; tercero, el juicio como prudencia.

Estas tres acepciones no son absolutamente distintas, y su diferenciación es a modo de ayuda conceptual.

Teniendo en mente las justificaciones de la guerra de Irak anteriormente mencionadas, y teniendo en cuenta que las justificaciones son el único *objeto* como tal con el que contamos fehacientemente para hacer nuestros juicios, se trata en el epígrafe de “los límites del juicio” de ver dónde está la falla entre dichas justificaciones y los juicios que los no-decisores proferimos en relación a la guerra de Irak. La falla entre un tipo de juicios y los otros se encuentra básicamente en la falta de información. Si tomamos ésta como un elemento más, indispensable, en nuestra evaluación, argumentaré que una cierta visión de la justicia como estructura previa nos hace añadir cierta información, y no otra, a los vacíos argumentativos que se derivan de una justificación, que nos parece, en la mayoría de los casos, insuficiente. Mi apuesta normativa, que será defendida con más propiedad en el epígrafe siguiente, será la defensa de una teoría de la justicia contextual, derivada de Gadamer y defendida por Ferrara, en la que a pesar de que no se evita una visión de la justicia, se trata que ésta sea lo más abierta y dinámica posible, y que el concepto de *verdad* que se deriva de ella, sea un concepto reflexivo, contextual.

En el siguiente sub-epígrafe sobre “la atribución de intenciones y motivaciones” se podrá ver la relación entre la acción, la creencia y la intención. Los vacíos de información de los que hablábamos anteriormente, gracias a una determinada estructura mental que establece una visión de la *justicia* y la *verdad*, nos hacen atribuir una serie de intenciones y motivaciones a los decisores o actores. Estas atribuciones nos sirven para comprender, si no explicar, las acciones, y por tanto juzgarlas según nuestra aprobación o desaprobación de esas intenciones imaginadas. Las preguntas fundamentales que se tratarán de responder son: ¿cómo nos afecta la falta de información en la explicación/comprensión de la acción de manera intencional? ¿Cuál es el papel del lenguaje a la hora de la comprensión de una acción? ¿Cuál es la relación entre la intencionalidad y el juicio? Y, ¿significa esta relación la única forma de enfrentarse a la falta de información y a la comprensión a pesar de ella (a través del lenguaje y la interpretación)?

El epígrafe intermedio de esta sección, sobre “actores”, trata el sujeto-objeto del juicio o prejuicio. Se establece aquí las tres categorías de actores que juzgan la decisión, o bien para llevar a cabo una acción, para apoyarla o para oponerse a ella, y su relación con la información. Estas tres categorías, cuyos límites son porosos, como veremos, son los decisores políticos, la sociedad civil (u opinión pública) y los medios de comunicación y/u organizaciones no gubernamentales.

A continuación entraré en la parte más densa de la tesis. Densa, por tratarse de una discusión filosófica y metodológica del juicio, y por su relación no obvia con la guerra preventiva. Situaré, en primer lugar, el concepto en su definición etimológica, que nos colocará en el debate sobre el juicio protagonizado por Kant, su lectura arendtiana y la crítica gadameriana a partir de Aristóteles. En segundo lugar, plantearé la pregunta de si existe alguna diferencia fundamental y/o procedimental entre el juicio político y el juicio estético o moral, teniendo en cuenta su reflexividad constitutiva. La respuesta a esta pregunta nos pondrá sobre la tesitura de la posibilidad de utilizar una versión crítica del juicio estético para juzgar la guerra preventiva/anticipatoria. Es decir, la discusión política del juicio estético, o éste mismo, nos darán los instrumentos adecuados para enfrentarnos a decisiones donde la información no es completa, y donde deben jugar un papel importante tanto la interpretación, como la experiencia y la prudencia.

Central a la discusión sobre la obra de Kant será su diferenciación entre el juicio determinante y el juicio reflexivo, para la moral y la ciencia en oposición a la estética. Esta oposición es paralela a la diferenciación absoluta entre racionalidad y razonabilidad. La discusión gadameriana de la *Crítica al juicio* de Kant, que también veremos en su interpretación política por Arendt, rompe los límites anteriormente expuestos, y consciente de la limitación del ser humano para el conocimiento, reconoce la parte débil de la oposición (juicio reflexivo o razonabilidad) como el instrumento de mejora para una comprensión de la acción humana, sea ésta estética o política. Iremos viendo esto más pormenorizadamente en los epígrafes respectivos.

Aristóteles proporciona el argumento perfecto para completar la tesis del juicio a través de la prudencia o *phrónesis*. La prudencia y su relación con la experiencia, para con la

deliberación y la elección, escora el juicio hacia el cuidado, hacia la conciencia del límite y hacia la necesidad de actuar a pesar de dicho límite.

Culminando el epígrafe mencionaré el peligro, siempre presente, de caer en el prejuicio a la hora de juzgar, y de confundir cuatro conceptos cuyos límites son porosos: el juicio, la opinión, el prejuicio y el juicio previo; la importancia del lenguaje, como límite y como posibilidad, a la hora de configurar una estructura del mundo a partir de la que juzgamos y su contraposición a una teoría que, partiendo de la ilustración, se desarrolló el siglo pasado como teoría de la decisión racional. Todos los límites que se le encuentran a esta teoría, en forma de falta de información y preferencias variables de los actores, confluye en una lectura hermenéutica de nuestra situación contextual, que nos lleva a dudar de la racionalidad y de los principios morales *a priori*, a favor de la razonabilidad y otros principios más contextuales y quizás sólo justificables *a posteriori*. Contra el método como exactitud, instrumento para la explicación y la predicción, se expone el juicio, como comprensión de la acción y suposición de su intencionalidad a través de la imaginación y la interpretación, instrumento de la hermenéutica, como teoría consciente del límite de las capacidades humanas.

En el penúltimo capítulo, anterior a la conclusión, trataré algunas de las consecuencias del uso del juicio como método de comprensión de acciones o decisiones, en este caso políticas. En primer lugar, se mencionará la dificultad para con el juicio de la guerra preventiva/anticipatoria de Irak, en relación a la carente información *a priori*. A pesar de esta dificultad, en ocasiones parece necesario pronunciar un juicio acerca de determinadas decisiones ante unas consecuencias que intuitivamente se prevén de una manera o de otra, y por tanto parece necesario actuar, en base a dichos juicios. Las justificaciones que se dan para legitimar la acción, pueden ser validadas o refutadas *a posteriori*, pero quizás en este momento, si no se hubiera actuado con antelación, el momento de la acción ya se habría pasado, o quizás se considera que, debido a las consecuencias que ha tenido la acción, un juicio *a posteriori* ya no merece la pena. La responsabilidad del actor, en este caso, ante las consecuencias de sus decisiones, puede ser sólo un intento de reparación, cuando podría haber sido una evitación del dolor ya ocasionado.

De aquí llegaremos a un epígrafe fundamental en el desarrollo de la tesis, y que ha sido dejado para el final, por suponer también una conclusión práctica y teórica a todo lo visto en los capítulos precedentes. Se trata del epígrafe que trata la responsabilidad. La responsabilidad será definida como cálculo de consecuencias y reacción ante ellas. Sin embargo, también se tratará el límite de la responsabilidad, que es la imposibilidad de una conciencia total de los resultados/consecuencias de todas las acciones que tomamos. La responsabilidad, como argumentaremos, debe ser tomada por cualquier actor en el espectro de una toma de decisión, tanto el que la toma positivamente, como el que la apoya, como el que activamente la rechaza. El actor-decisor debe hacerse responsable de las consecuencias de sus acciones, pero también los que le juzgan (actores-decisores en otro sentido), cuyas acciones también tienen consecuencias por su parte, deben hacerse responsables en relación al *a priori* y al *a posteriori* de la información adquirida.

Como pequeño excurso, justificaré *ex ante* mi toma de postura en relación a la hermenéutica gadameriana. Primero, habría de decir que la disertación no es un estudio sobre su filosofía, sino una toma de ésta como ejemplo e instrumento de crítica hacia otro tipo de filosofías. Esto no supone una justificación de lo que se pudiera considerar que son sus errores de concepción, sino que es una indicación de que el instrumento que utilizo es una lectura de su filosofía. Me parece, en este caso, más positivo mirar hacia delante, hacia la nueva epistemología que nos propone o nos podría proponer, a mirar atrás criticando una lectura determinada de su ontología. Su filosofía basada en los pilares de la tradición, el prejuicio, la experiencia y la autoridad, frecuentemente lo hacen blanco de críticas que la tildan de tradicionalista y conservadora. En mi opinión, se confunden aquí dos conceptos o dos posibles estructuras de los conceptos. El tradicionalismo, y por tanto conservadurismo (en cierta interpretación), que defiende, no aboga por la vuelta a las tradiciones y a un pasado glorioso que, debido a la tecnologización (e incluso globalización) del ambiente humano nos hace perder importantes partes de nuestra cultura o tradición histórico-cultural. No se trata de una apelación al *deber ser*, sino una llamada de atención al *ser*, que indica que nosotros como individuos en un contexto, no surgimos de la nada, sino que en nuestro crecimiento en sociedad y a través de un lenguaje, se nos estructura la realidad según determinados parámetros. Estos criterios no

son inamovibles, y varían según la experiencia personal de cada individuo u hombre, y sus relaciones singulares con su entorno particular. Los prejuicios que acarrea pertenecer a un contexto, y no a otro, son sólo inevitables hasta un cierto punto. No existe en su filosofía un conservadurismo enroñado, sino simplemente una conciencia de la dificultad del ser humano de salirse de sus lazos sociales, culturales, incluso económicos y políticos, los lazos, en fin, que lo crean como un individuo particular, si bien siempre dependiente hasta cierto punto de su circunstancia. En todo tiempo y lugar, somos autónomos y determinados a un tiempo. Este es nuestro límite, pero también nuestra oportunidad.

2. LA GUERRA PREVENTIVA Y SU JUSTIFICACIÓN

2.1. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL A LA GUERRA

La guerra es una serie de actos crueles y degradantes tomados a escala masiva, no importa cómo de nobles sean los fines que estos actos buscan alcanzar. Claramente, la guerra es el fracaso en alcanzar buenos fines por medios decentes³.

La guerra es una zona de coerción radical, en la que la justicia está siempre ensombrecida. Aun así, actuamos correctamente entrando en ella⁴.

Gadamer dijo hace años que el hombre es un ser vivo dotado de una gran capacidad de invención, y ha inventado la guerra⁵. Esta afirmación, que pudiera parecer sólo una toma de posición a favor de un instinto no innato del ser humano hacia la guerra, se enmarca, según mi lectura, en que la aproximación a cualquier conflicto bélico, desde el actor hasta la víctima, se basa en la interpretación de una serie de circunstancias y a la decisión a partir de un contexto interpretado en el que decisor o juzgante se encuentran. La discusión no está en si la guerra fue una invención humana, al modo de artilugio que trajo a la existencia, o fue constitutiva a la naturaleza humana, sino que la guerra es una nueva

³ TEMES, Peter S. (2003). *The just war: An American Reflection on the Morality of War in our Time*. Ivan R. Dee: Chicago, (p. 29)

⁴ WALZER, Michael (2004). *Reflexiones sobre la guerra*. Piados: Barcelona, (p. 16)

⁵ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). *Historia y hermenéutica*. Paidós: Barcelona, (p. 109)

invención cada vez que se produce, se mueva o no dentro de un esquema de acciones más o menos previsible. Cada guerra es una nueva invención porque cada guerra requiere nuevas justificaciones, ya que su contexto, los personajes que la llevan a cabo, sus víctimas, y toda la esfera intermedia, entre víctimas y agresores, entre juicios y justificaciones, cambia, de manera que el calificativo posterior al sustantivo guerra es fruto de la interpretación de una situación de un determinado sujeto, objeto de su contexto.

Esto no quiere decir que la guerra sea una interpretación *total*, pero sí que cambia su percepción según la argumentación. Las muertes la hacen convertirse en algo más que letra, la convierten en una consecuencia tremenda de las palabras, de las interpretaciones, y es aquí donde comenzaré estudiando qué queremos decir hoy en día con el término *guerra preventiva*, que constituirá el objeto de mi tesis y al que conforme vaya avanzando con el trabajo, iré introduciendo en el argumento de justificación y juicio, para ir viendo cómo su estructura cambia según la argumentación, y cómo por tanto el objeto como tal se va difuminando. Con este fin planteo una serie de preguntas que espero serán respondidas a lo largo del trabajo, si no en este capítulo: En primer lugar, ¿Qué es la guerra preventiva? ¿Dónde está el límite entre la guerra preventiva y la anticipatoria? ¿Es este tipo de guerra una guerra justa, según los parámetros clásicos de la teoría de la guerra justa? ¿o acaso cambian estos parámetros conforme los límites se van difuminando?, y ¿por qué debería ser interesante el juicio que se pueda hacer acerca de ésta? ¿qué es lo que juzgamos?, y ¿quién juzga?

2.1.1. Guerra preventiva vs. guerra anticipatoria

Empezaré con una cita de Nye Jr.:

La tragedia del 11 de Septiembre fue una llamada de atención para los estadounidenses. Nos habíamos vuelto complacientes durante la década de 1990. Tras el derrumbe de la Unión Soviética, ningún país pudo igualarnos ni compararse con nosotros. La guerra del Golfo del comienzo de la década fue una victoria fácil; y al terminar los noventa, bombardeamos Serbia sin sufrir una sola baja. La economía progresó y la

bolsa tuvo un enorme auge. Nos parecíamos a Gran Bretaña en plena gloria victoriana, pero con un alcance global incluso mayor. (...) Parecíamos no sólo invencibles, sino invulnerables⁶.

Esta percepción autocomplaciente claramente fue convulsionada tras el 11 de septiembre. La política de la administración de Bush Jr. tuvo que dar un vuelco hacia su política exterior, desatendida (relativamente) desde que ganara las elecciones por una pobre (y discutida) mayoría en noviembre del 2000. El si en realidad se trató de un cambio brusco en la dirección de su política internacional es un debate abierto, sin embargo lo que sí se puede afirmar es que a partir de esta fecha los indicadores oficiales de la Estrategia de Seguridad Nacional se dirigieron hacia la así llamada *guerra preventiva*⁷.

La *Estrategia de Seguridad Nacional* establece que: “El concepto tradicional de disuasión no será de utilidad ante un enemigo terrorista cuyas tácticas declaradas son la destrucción caprichosa y el sacrificio de inocentes, cuyos autodenominados soldados buscan el martirio y cuya mejor protección es la inexistencia de una estructura estatal. La coincidencia entre los Estados que promueven el terrorismo y los que tratan de conseguir armas de destrucción masiva (ADM) nos obliga a actuar”⁸. El concepto de “ataque preventivo” resulta muy polémico, en parte porque Estados Unidos lo ha elevado al estatus de doctrina en lugar de considerarlo una opción en manos de cualquier gobierno que se encuentre en circunstancias extremas, y en parte también porque la administración estadounidense juega con la indeterminación entre la guerra preventiva y anticipatoria, cuyas diferencias trataremos de ver a continuación. Además de esto la guerra preventiva (o anticipatoria) es una guerra que se está luchando actualmente a muchos niveles: contra un estado con lo que se ha llamado una guerra tradicional, pero con otras tácticas que ni

⁶ NYE Jr., Joseph S. (2003). *La paradoja del poder norteamericano*. Taurus: Madrid, (p. 9)

⁷ Es interesante ver que la estrategia de la guerra preventiva es tan temprana como la necesidad de justificar una guerra, o dicho de otra manera, en ocasiones se justifica una guerra ofensiva como una guerra preventiva, es decir, como una guerra que es mejor llevar a cabo con anterioridad al ataque oponente por peligro de perderla si se le da más tiempo al contrincante. Vagts nos habla de la guerra preventiva, como justificación, desde la batalla de Sicilia en la guerra del Peloponeso, en la que Alcibiades argumenta a favor de una defensa como ataque ante el posible ataque futuro del enemigo, pasando por las guerras santas de la Edad Media y las guerra territoriales de los reyes absolutistas del Renacimiento, hasta las primera y segunda guerra mundial, y la guerra de Corea en plena guerra fría. (Ver VAGTS, Alfred (1956). *Defense and Diplomacy. The Soldier and the Conduct of Foreign Relations*. King's Crown Press: New York (p. 263-350))

⁸ Citado por YOST, David S. (Invierno 2003). “Un debate sobre estrategias de seguridad”, revista de la OTAN, <http://www.nato.int/docu/review/2003/issue4/spanish/art4.html>

quiera Mary Kaldor recogiera en su libro de *Las nuevas guerras*⁹, tácticas en que fuerzas especiales, servicios de inteligencia y otros grupos gubernamentales no directamente militares juegan un papel preponderante.

Lo que Mary Kaldor argumenta como las “nuevas guerras”, que según ella surgen en los años 80 y 90 como una nueva violencia organizada, propia de la era de la globalización, una “nueva guerra” por su carácter político en la que se desdibujan las distinciones entre guerra, crimen organizado y violaciones a gran escala de derechos humanos; donde las distinciones entre lo privado y lo público, lo estatal y lo no estatal, lo informal y lo formal, no son fáciles de establecer, donde se da una descomposición de las estructuras nacionales, y especialmente de las fuerzas militares¹⁰, es quizás el tipo de “guerra” que está llevando a cabo el terrorismo (si queremos darle un aire de legitimación con el término “guerra”). Antes del 11-S ella argumentaba que *la guerra es ahora un símbolo de una nueva división mundial y local entre los miembros de una clase internacional y los excluidos de los procesos globales*¹¹, pero la respuesta a esta guerra que llevan a cabo los estados que son el blanco de estos ataques son guerras que se desarrollan en muchos diferentes ámbitos, ámbitos que posiblemente siquiera podamos apuntar, entre los que hay un tipo de guerra tradicional (en oposición al término “nueva”, que utiliza Kaldor) en que un Estado ataca a (o se defiende de, según la argumentación de la guerra preventiva) otro. No sé si el error de los EEUU está en haber querido mantener este tipo de guerra tradicional contra viento y marea, como dice Kaldor¹², pero sí se que es una batalla en muchos campos (además del bélico). No creo que sea un error, sino que creo que es parte de un cálculo desconocido para la mayoría de los ciudadanos comunes. Pero entraré en este juicio más adelante.

Dos de los campos “oficiales” en los que se desarrolla la así llamada guerra preventiva por la defensa de la seguridad nacional son Afganistán e Irak. La guerra de Afganistán se enmarcó en el tipo de guerra de defensa del territorio nacional tras el ataque a las torres gemelas y al Pentágono. Aunque oficialmente no hubiera sido pertrechado por el régimen

⁹ KALDOR, Mary (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Tusquets: Barcelona, (p. 15, 16, 17)

¹⁰ *Ibid.*, (p. 15, 16, 17)

¹¹ *Ibid.*, (p. 18)

¹² KALDOR, Mary (1995). “Irak: the wrong war”, en www.opendemocracy.net, (p. 4)

talibán que allí gobernaba, su apoyo más o menos tácito u oficial a grupos terroristas fundamentalistas islámicos le hacía blanco fácil de la respuesta contundente que EE.UU. *debía*¹³ dar. Irak fue un caso bastante distinto. Sin el apoyo del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y sin el apoyo completo de todos los miembros de la OTAN, EE.UU. trató de justificar la guerra que llevaría a cabo con una relativa unilateralidad en base a su seguridad nacional y la defensa de los valores democráticos que constituían el fundamento de este país, además de como defensa de la ley internacional, haciendo pasar a un segundo plano a la Organización de las Naciones Unidas, quien debía haber sido la que tratara estos temas.

Los gobiernos europeos que se opusieron a la acción liderada por EEUU para acabar con el régimen de Sadam Husein en Irak no presentaron objeciones a la idea de la “anticipación” pero siempre partiendo de la base de que el enemigo estuviera a punto de atacar¹⁴. La pregunta es ¿cuándo se considera que una amenaza es inminente? Y *¿cómo puede ser invocado legítimamente el derecho de defensa propia cuando no ha ocurrido ningún ataque agresivo anterior y no hay evidencia de que uno sea inminente? ¿Cómo puede ser exactamente que el concepto de defensa propia pueda proveer una justificación para la guerra?*¹⁵. En este sentido, ¿qué entendemos por *guerra preventiva*? ¿Se la puede delimitar, al menos, por oposición a otros tipos de guerras? ¿Hasta qué punto?

La guerra preventiva es una de las tres categorías de guerras que requieren otro tipo de justificación diferente al de la guerra defensiva por ataque real o inminente, y que por tanto tienen otro significado moral diferente, a la guerra defensiva a partir de la teoría de la agresión, según Luban¹⁶. Walzer expone la Teoría de la Agresión en los siguientes seis puntos¹⁷:

¹³ La cursiva se refiere a que el deber es respuesta a una determinada interpretación de la situación en la que, por ejemplo, EE.UU. se opondría radicalmente a la postura mayoritaria europea en relación a la respuesta primordial a los ataques del 11-S.

¹⁴ YOST, David S. (2003). Op. Cit.

¹⁵ RODIN, David (2003). “War and Self-Defense”, en Oxford Univ. Press: New York, (p. 63)

¹⁶ Ver LUBAN, David (2004). “Preventive War”, en *Philosophy and Public Affairs* 32, No. 3, (p. 212)

¹⁷ WALZER, Michael (2001a). *Guerras justas e injustas*. Paidós: Barcelona, (p. 101-102)

- 1.- Existe una sociedad internacional de Estados independientes.
- 2.- Esta sociedad internacional tiene una ley que establece los derechos de sus miembros, sobre todo los derechos de integridad territorial y de soberanía política.
- 3.- Cualquier uso de la fuerza o amenaza de un inminente uso de la fuerza por parte de un Estado contra la soberanía política o la integridad territorial de otro Estado constituye una agresión y es un acto criminal.
- 4.- La agresión justifica dos tipos de respuesta violenta: la guerra de auto-defensa que realiza la víctima y la guerra emprendida por la víctima y cualquier otro miembro de la sociedad internacional para hacer cumplir la ley.
- 5.- Nada, excepto la agresión, puede justificar la guerra.
- 6.- Una vez que el Estado agresor ha sido rechazado militarmente, también puede ser castigado.

Walzer nos dice que tanto los individuos como los Estados pueden defenderse con justicia a sí mismos de una violencia que sea inminente aunque aún no haya tenido lugar; pueden disparar los primeros tiros si saben que están a punto de ser atacados. Ésta es una facultad reconocida en el derecho interno de los Estados y también en el paradigma legalista aplicado a la sociedad internacional. En la mayoría de las explicaciones legales, sin embargo, se trata de una acción severamente restringida, pues según el paradigma *legalista* sólo la agresión puede justificar la guerra¹⁸. Sin embargo, la justificación de la defensa ante el ataque y ante la inminencia del ataque hace que cuando la inminencia se vuelve indeterminada, pero probable en mayor o menor grado, también el derecho a la defensa se difumina. Esto abre el campo a posibles justificaciones de guerras que se mueven en esa zona gris de indeterminación de la inminencia.

Los conceptos clave que teóricamente diferencian la guerra defensiva de la guerra anticipatoria (pasando por la preventiva) son pues los de *ataque* y de *inminencia*, como hemos visto. Ambos conceptos pierden sus límites relativos conforme se interprete de un

¹⁸ *Ibid.*, (p. 117). La agresión es el nombre que damos al crimen de guerra. Sabemos que es un crimen porque somos conscientes de que interrumpe un estado de paz, no la simple ausencia de combates, sino una paz con derecho, una situación de libertad y seguridad que sólo puede existir en ausencia de toda agresión (*Ibid.*, (p. 89)).

modo o de otro el concepto de *amenaza*, que convierte en indeterminados a los dos anteriores. Y este concepto cambió de parecer cuando se comenzó oficialmente a hablar de estados paria (*rogue states*) y con la aparición del terrorismo, en relación posible a los primeros. La amenaza resultante se deriva básicamente del desconocimiento, de la falta de control, de la imprevisibilidad, y en consecuencia de la posibilidad de ataque.

En un primer lugar Luban establece tres categorías de guerras que se salen del paradigma de la guerra justificada, que es la guerra defensiva. Esas otras tres categorías son las siguientes: Primero la guerra preventiva (*preemptive*), que es la guerra que se lleva a cabo en prevención ante amenazas inminentes, y que, como hemos visto en los puntos expuestos por Walzer, puede ser asimilada con la defensa propia. Otra categoría es la intervención humanitaria, una guerra contra un estado para salvaguardar los derechos humanos de sus habitantes o de otra gente bajo su control. La última categoría problemática es la guerra anticipatoria (*preventive*), que Luban caracteriza inicialmente como una guerra preventiva en la que el requerimiento de inminencia es más relajado.

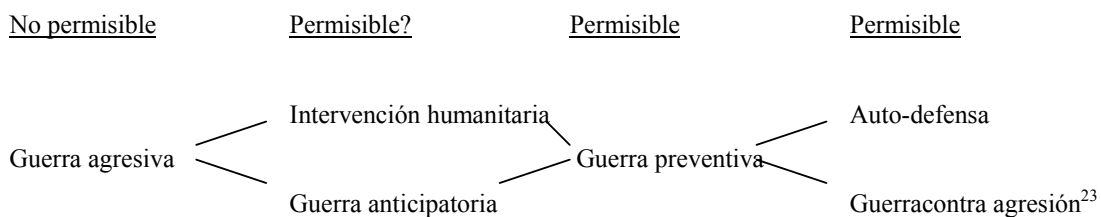
La definición tradicional nos dice que una guerra anticipatoria quiere prevenir una amenaza militar que es distante, más que inminente. Como la intervención humanitaria, la guerra anticipatoria cabe difícilmente en el sistema de la Carta de Naciones Unidas, porque ambas envuelven primeros ataques¹⁹, según algunos autores. Apoyando esta afirmación, en el artículo 2(4)²⁰ de la Carta de las Naciones Unidas se prohíbe no solamente el uso de la fuerza sino también la amenaza de fuerza; pero parece claro que esto sólo se refiere a amenazas explícitas, inminentes, no amenazas distantes, inmaduras

¹⁹ Ver LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 212-3) y BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (2004). "The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal", en *Ethics & International Affairs*, Vol. 18, No. 1, Winter, (p. 1). Sin embargo, como Jack Snyder argumenta, la guerra preventiva ya tiene una larga historia. Él compara las situaciones de 1914 y 1984, como situaciones en que determinados contextos llaman a la prevención por determinadas circunstancias, en concreto, a las organizaciones militares las estrategias ofensivas (argumentadas como preventivas) les convienen más y reflejan el miedo a que el estado sea vulnerable y tenga miedo consecuentemente. Ver SNYDER, Jack (Verano, 1984). "Civil-Military Relations and the Cult of the Offensive, 1914 and 1984", en *International Security*, Vol. 9, No. 1, (p. 108-146)

²⁰ Este artículo es solamente a grandes rasgos equivalente al pacto Briand-Kellogg, según Luban, ya que el campo al que se refiere este último es más amplio y mejor delimitado que el artículo de la Carta de Naciones Unidas. (Ver LUBAN, D. (1980). "Just War and Human Rights", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 9, no. 2, (p. 161))

o inarticuladas. Sin embargo, por otra parte, el artículo 51 que permite la defensa propia y el artículo 42, con su permisión de la puesta de sanciones militares contra los que incumplen el derecho de gentes²¹, podrían verse como artículos en los que se relativiza la primera prohibición del uso de la fuerza. Se prohíbe el uso de la fuerza como ataque (o amenaza de ataque), pero se permite el uso de la fuerza como defensa ante un ataque (o amenaza de ataque). La cuestión está en dónde está el límite entre el ataque y la defensa, o dónde está el límite entre la amenaza y la provocación (tomando el argumento de Walzer) o incluso dónde está límite de la posibilidad de un ataque. De hecho, ¿podemos establecer un límite a la posibilidad? Parecería como si se tratara más bien de una diferencia conceptual más bien nominal entre uno y otro tipo de guerra, entre la guerra preventiva y la anticipatoria; una distinción basada en una diferencia aparentemente temporal, cuyos límites están bastante diluidos²². La confusión de estos límites se hace aún más aparente conforme entran en juego los estados no-previsibles, o estados paria, como ya comentaba anteriormente. Constituye su existencia de por sí una mayor justificabilidad de la guerra anticipatoria, pues la espera de la inminencia de la amenaza puede convertir el peligro en irreparable.

Se puede establecer una escala de categorías de manera que la guerra agresiva está en un lado del panel y la defensa propia contra un ataque armado en el otro lado, siendo la primera el tipo de guerra menos justificado y la última el que cuenta con un grado mayor de justificación.



²¹ MÜNKLER, H. (2003). *Der neue Golfkrieg*. Rowohlt: Hamburg, (p. 129)

²² Una definición de la guerra que no sólo encierre la utilización manifiesta de la violencia, sino también la amenaza de la violencia, diluiría completamente la línea fronteriza entre la guerra y la paz, después de que la frontera ya de por sí se haya convertido en bastante porosa. (Ver MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 24))

²³ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 213)

Lo que me interesa, sin embargo, son los casos intermedios, en los que no está clara la justificabilidad de la guerra²⁴, como son en el esquema de Luban la Intervención Humanitaria y la Guerra Anticipatoria²⁵. El interés especial está en la Guerra Anticipatoria y su diferencia con respecto a la Guerra Preventiva, que en el esquema de Luban sí está justificada. Como ejemplo de una ataque preventivo, en oposición a una guerra anticipatoria (Irak), Luban comenta el caso del ataque israelí sobre el reactor nuclear iraquí Osirak, que lo dejó en ruinas, tuvo su efecto inmediato y dejó el territorio y el gobierno iraquíes intactos²⁶; pero también se podría mencionar la guerra de los 6 días en que Israel se “enfrenta” con Egipto, como otro ejemplo de guerra preventiva, no anticipatoria²⁷. Se trataba, sin embargo, en el caso de los estados atacados de Estados con políticas exteriores y militares relativamente previsibles. No era el caso de Irak en el 2002-03, tal y como nos lo exponían, como tampoco lo son los casos actuales de Corea del Norte e Irán, por hablar de los más conocidos.

Sin embargo, el mismo Luban establece que la diferenciación entre la guerra preventiva y anticipatoria, temporal en relación a amenazas de estados “sanos”, en que un ataque anticipatorio se vuelve más próximo a una guerra agresiva contra el estado del que se supone se está anticipando la acción, se vuelve una distinción más porosa, conforme el límite temporal se difumina y se transforma en un límite probabilístico: cuál es la probabilidad de que este Estado que se está armando de manera más o menos oculta a mí me vaya a atacar. Esto ocurre cuando el estado que supuestamente supone una amenaza al otro es un “estado paria”²⁸, cuya política es imprevisible y donde exista la posibilidad

²⁴ Acerca de lo elusivo del concepto de la prevención, ver también: SAPIRO, Miriam (Jul., 2003). “Iraq: The Shifting Sands of Preemptive Self-Defense”, en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3

²⁵ Según Buchanan y Keohane, la guerra anticipatoria sí puede ser justificada dentro de un marco institucional gobernado por reglas, que proteja a ciertos países de intervenciones no justificadas, y esto sin crear riesgos inaceptables por la inacción. (Ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (2004). Op. Cit., (p. 1))

²⁶ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 214)

²⁷ Sobre la justificabilidad de la guerra de los seis días israelí, ver KEMP, Kenneth W. “Just-War Theory: A Reconceptualization” (p. 11), <http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Kosova/Reconceptualization.pdf>. Ver también WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 126-30)

²⁸ Para el propósito de la doctrina de la guerra preventiva, los criterios que definen un estado paria son militarismo, una ideología que favorece la violencia, un registro del camino de violencia para soportarlo, y un carrera armamentística en capacidad para suponer una amenaza genuina. (Ver LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 230-1))

de lazos con grupos terroristas no directamente “afiliados” a un estado. La guerra anticipatoria puede ser justificada, si acaso, sólo contra estados paria²⁹ (*rogue states*), es decir, estados que exhiben clara evidencia de armarse militarmente con intenciones agresivas. La cuestión es que este hecho, al no ser nunca totalmente seguro, puede dar pie a intervenciones más o menos unilaterales, o incluso multilaterales, basadas en informaciones incompletas que *a posteriori* se demuestran como falsas. La pregunta aquí es la siguiente: ¿hasta qué punto (temporal) podemos (en sentido de posibilidad y de capacidad) estar validando las informaciones parciales que nos llegan? ¿Cuándo debemos comenzar a tomar decisiones que nos guíen a acciones más o menos arriesgadas por su legitimidad o ilegitimidad? La respuesta, más que probable, la encontraremos en el término *prudencia*, pues a veces se trata de apostar por determinadas salidas y en algunos casos, pensar en lo más racional es precisamente no caer en la hiperracionalidad, sino suponer simplemente que hay que tomar una decisión³⁰.

Coincido en la caracterización que Taft y Buchwald dan de la prevención (*preemption*) cuando nos dicen que se nos presenta de diversas maneras y lo que pensamos de ella depende de las circunstancias³¹. Walzer, sin embargo, consciente de que no es posible confeccionar una lista de actos que puedan ser considerados como amenazas suficientemente serias para justificar una guerra, porque la acción estatal, como la humana en general, adquiere su significado en función del contexto, sí establece algunas líneas para la orientación:

- 1) Los desvaríos jactanciosos a que a menudo son propensos los líderes políticos no son en sí mismos una amenaza; el daño debe ser sugerido también en algún sentido material.

²⁹ Esta idea es de Madeleine Albright, sustituto de la amenaza soviética. (KALDOR, Mary (2001). Op. Cit., (p. 204). Ver también MÜNKLER, Herfried (2002). *Die neuen Kriege*. Rowohlt: Hamburg, (p. 241-2)

³⁰ Ver ÁLVAREZ, J. F. (1995). “Individuos, información y racionalidad imperfecta”, en *Sociológica: Actores, clases y movimientos sociales II*, año 10, nº 28, (p. 198)

³¹ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). “Preemption, Iraq, and International Law”, en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (p. 557)

- 2) Tampoco cuenta como amenaza el tipo de preparación militar que forma parte de la clásica carrera armamentística, a menos que viole algún límite formal o acordado tácitamente.
- 3) Incluso lo que los juristas llaman “actos hostiles que no llegan a la categoría de guerra”, aun en la hipótesis de que impliquen el uso de la violencia, no deben considerarse apresuradamente como signos de una intención bélica; pueden suponer un intento de contención, una oferta de disputa dentro de ciertos límites.
- 4) Por último, las provocaciones no son iguales que las amenazas.

Aún y todo, son límites argumentables. Pues el mismo Walzer nos dice que, aunque provocaciones y amenazas no son lo mismo, la línea entre las primeras acometidas legítimas e ilegítimas no va a trazarse en el instante de un ataque inminente, sino en el momento de una amenaza suficiente; y continúa diciendo que *ésta se da cuando existe una manifiesta intención de dañar, un grado de preparación activa que convierta esa intención en un peligro objetivo y una situación general en la que esperar o hacer cualquier otra cosa que no sea combatir aumente grandemente el riesgo*³². Sin embargo, ¿cuándo podemos hablar de un peligro objetivo? ¿Quién establece el criterio de objetividad? Y en el caso concreto de la guerra de Irak, ¿hasta qué punto se sirvió la administración estadounidense de la posible vaguedad de estos conceptos?³³ Lo veremos a continuación.

Al fin y al cabo, el argumento a favor de la guerra anticipatoria es largamente consecuencialista, o quizás incluso contrafáctico: ¿qué ocurriría si la amenaza potencial se convirtiera en una amenaza actual difícil o incluso imposible de contrarrestar? La respuesta más probable es que habría que actuar con antelación en base a suposiciones lo más justificadas posibles de que un tal ataque se produciría en un espacio de tiempo más o menos largo, y que de no actuar *ahora*, la acción futura pudiera ser ya demasiado tardía. De aquí que la guerra tanto preventiva como anticipatoria sea frecuentemente

³² WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 124-5, 125)

³³ Según Gartzke, mostrar que un estado tiene la voluntad y está capacitado para hacer algo no es lo mismo que mostrar que este algo tenga que ocurrir. (Ver GARTZKE, Eric (1999). “War is in the Error Term”, en *International Organization*, Vol. 53, No. 3, (p. 569))

descrita como una extensión de la defensa propia³⁴. Pero la cuestión es que el daño material no ha sido aún producido y que la objetividad se reduce a la sensación de peligro, más o menos justificable. Según Walzer, la guerra preventiva presupone la existencia de alguna norma con respecto a la cual hay que medir el peligro. Esa norma no está impresa en el terreno; no tiene nada que ver con la inmediata seguridad de las fronteras. Una guerra preventiva es una guerra en la que se lucha para mantener el equilibrio, para detener *lo que se considera que trastoca* (cursiva mía) un reparto uniforme de poder y lo transforma en una relación de dominio e inferioridad³⁵, en resumen, una guerra preventiva se lucha por la sensación de peligro, sea este peligro argumentable como peligro a la seguridad interna del país o peligro ante la posibilidad de pérdida de posición de poder.

El argumento a favor de la guerra anticipatoria es simplemente que (1) defiende a un estado de asuntos que merece la pena defender (como la propia seguridad), y (2) llevar a cabo la guerra ahora es una apuesta mejor que lucharla después. ¿Cómo de bueno es este argumento? No mucho, de acuerdo con Walzer, apoyado en este caso por Luban. Walzer sugiere una réplica consecuencialista a este argumento, es decir (3) que incluso si (1) y (2) son verdaderos, podría haber agentes que no los aceptaran sobre una base consecuencialista, ya que aceptar (1) y (2) les podría llevar a “innumerables e infructíferas” guerras. Pero añade Walzer que su objeción más fundamental al argumento de la guerra anticipatoria no es consecuencialista en absoluto. Piensa que los cálculos necesarios para confirmar las proposiciones (1) y (2) – o, por este motivo, confirmar el contraargumento (3)- seguramente son imposibles³⁶. No es posible calcular a ciencia cierta qué significa un peligro o amenaza inminente o potencial, cuándo el tiempo marca que una guerra favorecería más los intereses de seguridad de un estado, o en este sentido,

³⁴ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 218, 221). Luban aquí insiste en el término *defensa propia* (cursiva mía) en el sentido de que es sólo el estado propenso a ser atacado el que se puede defender. Sin embargo, ¿cuándo el peligro a otro estado deja de ser o es también un peligro a mi propio estado?, ¿constituyen los valores que oficialmente defienden parte de mi estado o del estatus del mismo en el mundo? ¿constituye mi posición en el mundo parte de mi estado, que puede ser puesto en peligro por otro, y cuyas consecuencias pueden afectar a mi población e incluso a mi territorio? ¿constituye un cambio en el *estatus quo* una amenaza directa a mi estado y hasta qué punto? ¿Quién puede ser una víctima potencial de una amenaza potencial? Básicamente, cualquiera.

³⁵ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 119)

³⁶ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 223-4)

si de una argumentación anticipatoria se seguirían muchas e infructuosas guerras. El problema está en que no luchar la guerra en ese *ahora*, puede significar también la imposibilidad de lucharla después. Es con esta posibilidad con la que juegan todos los justificadores de una guerra anticipatoria, y por tanto juegan con el límite de nuestro juicio y nuestra capacidad de justificación. Un ejemplo claro de esto es la política de justificación *ex ante* a la guerra de la administración Bush – Durante toda la argumentación no hacen más que posicionarse en los vacíos, tanto legales como morales, para hacer de su justificación un argumento no criticable desde parámetros únicos, o en este caso categóricos. Según K. Waltz, el tipo de justificación que aún estaría por ver es la justificación por la eficacia de la guerra. De momento parecería ser una guerra totalmente ineficaz, pero en un futuro más o menos próximo no podemos aún juzgar las consecuencias “finales” de esta guerra, el *post bellum* aún permanece abierto.

Según Luban, las propiedades de una doctrina general de la guerra anticipatoria – que amplía la categoría de guerras permisibles, que incluye en la categoría situaciones donde las cargas y las flaquezas del juicio son inevitables, y que hace a los estados rivales blancos legítimos de las guerras anticipatorias de cada cual – explican por qué la doctrina es demasiado permisiva. Otra objeción se eleva cuando consideramos la perspectiva de que los estados que actúan de mala fe podían abusar la doctrina de llevar a cabo guerras anticipatorias basadas en amenazas exageradas o hechos que aparecen de una manera determinada. Discutible es que la guerra de Irak del 2003 subraya este peligro³⁷, según él. Pero, ¿podemos hacerle frente a la permisibilidad, o bien a la indeterminación? ¿Estamos dispuestos a legalizar nuestros límites e imposibilitar la flexibilidad posterior?, es decir, si estatizamos la legalidad o legitimidad, colocamos fácilmente cualquier acción de un estado que se salga de la medida al otro lado del espectro, pero esto mismo puede impedirnos una acción clara para contrarrestar esa acción, que sin diferencias será encasillada en el mal definido *mal* político. Se trata del mismo debate entre dos opciones, en el que la primera opción sería sancionar a Irán por haber incurrido en el tratado de No proliferación y las bases de la AIEA, y la segunda opción sería impedir que esto ocurriera antes de ilegalizar las decisiones del Estado iraní, en este caso. La pregunta es: ¿debemos

³⁷ *Ibid.*, (p. 228)

normativizar las justificaciones de las acciones una vez éstas hayan dado resultados positivos o debemos actuar con algo más de prudencia, y ver cómo la infracción de la ley anterior puede tener consecuencias diferentes en otro contexto?

En este marco de la prevención o anticipación, se plantea la pregunta sobre la necesidad “real” de una guerra anticipatoria. La validez de la disuasión³⁸ y la disuasión negativa³⁹, como pasos anteriores a la guerra preventiva, realmente es difícil de probar, porque no es posible demostrar de forma concluyente por qué no se produjo una acción determinada. La inexistencia de una carrera armamentística no demuestra que se haya disuadido a ningún hipotético competidor, de la misma manera que la ausencia de agresión no demuestra que se haya disuadido a un posible agresor. Es más, aunque estuviéramos seguros de que los mecanismos disuasorios hubiesen funcionado en un momento determinado, nunca podríamos garantizar que lo siguieran haciendo de forma permanente⁴⁰. De esta manera, la doctrina de la guerra preventiva/anticipatoria reemplaza a las políticas de la disuasión y la contención nuclear⁴¹. Pero, ¿acaso se puede argumentar con seguridad a favor de una guerra preventiva/anticipatoria?⁴²

³⁸ “Disuasión” significa persuadir a otra potencia de abstenerse de iniciar una carrera armamentística o una competición sobre capacidades militares contra Estados Unidos. Si la disuasión no funciona puede producirse carreras de armamentos y conflictos y el objetivo entonces será disuadir frente al peligro de una coacción o una agresión. (YOST, David S. (2003). Op. Cit.)

³⁹ La disuasión negativa implica persuadir al enemigo de que no ataque convenciéndole de que su ataque será derrotado – es decir, que no podrá lograr sus objetivos operativos. La teoría de la disuasión negativa no se limita a los misiles defensivos, sino que es aplicable a cualquier capacidad que pueda impedir que el enemigo logre alcanzar sus objetivos. (*Ibidem.*)

⁴⁰ El Presidente George W. Bush afirma en su Discurso de Graduación en West Point, el 1 de junio del 2002, que las estrategias de disuasión y contención aún sirven en algunos casos, pero no sirven para luchar contra terroristas y estados fallidos con armas de destrucción masiva. La opinión contraria es mantenida por LAWRENCE, Robert M. (Invierno 2004). “The Preventive/Preemptive War Doctrine cannot justify the Iraq War”, en *Denver Journal of International Law and Policy*, quien argumenta que después de la segunda guerra del Golfo, ya se imposibilitó al régimen de Saddam a todo desarrollo armamentístico prohibido (*Ibid.*, p. 21). Pero ¿puede estar uno seguro en relación a “regímenes fallidos” donde el cálculo de acciones es básicamente imposible?, pues más adelante Lawrence admite la necesidad de actuar preventivamente contra las redes terroristas, aunque no contra estados, con esa misma justificación.

⁴¹ Ver *Ibid.*, (p. 20)

⁴² En una conferencia que dio Michael Walzer en el Carnegie Council en marzo del 2006, y a la que tuve la suerte de poder asistir, presentando la nueva edición de su libro *Arguing about war*, explicaba su posición en relación a la “fuerza corta de guerra” (*force short of war*), que corresponde a una nueva estrategia de institucionalización de la contención, que *a posteriori* se vio que funcionaba en el caso de Irak.

Walzer nos dice que los Estados pueden hacer uso de la fuerza militar cuando se encuentren ante amenazas de guerra y siempre que no hacerlo ponga seriamente en riesgo su integridad territorial o su independencia política⁴³. Pero los defensores de una guerra anticipatoria como la de Irak argumentan, provistos de la aparente ruptura de límites y los vacíos fruto de la indeterminación, que una vez que un ataque de la magnitud del 11-S se convierte en inminente, es ya demasiado tarde para prevenir⁴⁴. Incluso Cordesman (del Centro para Estudios Estratégicos e Internacionales) nos dice que EEUU no tiene capacidad para defenderse de una amenaza inminente⁴⁵. Hay que atacar antes de que la amenaza se convierta en inminente. A esto añade Münkler que en el caso de la guerra asimétrica, cuya expresión más extrema es el terrorismo, la guerra preventiva permitida por el derecho de gentes ya no vale. Bajo las condiciones de la guerra asimétrica, ya no se reconoce previamente al ataque las preparaciones del enemigo ante las que uno puede elegir el momento de adelantarse preventivamente. El enemigo en este caso es invisible e impredecible. Quien quiera protegerse efectivamente de estos enemigos, debe atacarles, tan pronto como sepa de su existencia y de sus planes.

En este sentido, después del ataque [del 11 de Septiembre] se han producido una serie de movimientos que prefiguran el futuro, según Mariano Aguirre, entre otros:

1. EEUU ha activado el artículo 5 de la OTAN que pide la solidaridad de los aliados, en relación al ataque de unos de sus miembros.
2. Tanto en EEUU como en Gran Bretaña se han tomado medidas preventivas contra la inmigración, lo cual se podría traducir en un mayor control social sobre sociedades democráticas.
3. En EEUU se están adoptando una serie de medidas para volver a otorgar poder a los servicios de inteligencia.

⁴³ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 130)

⁴⁴ ZENTNER, S. J. "Friends, Enemies and the War in Iraq: A View from the Founding", en Zentner Article Formated.doc.

⁴⁵ CORDESMAN, Anthony H., WILSON, Joseph C., TAKEYH, Ray, KEMP, Geoffrey (December 2002). "Symposium: War with Iraq: A Cost-Benefit Analysis", Series of Capitol Hill Conferences, 9th October, 2002, en *Middle East Policy*, Vol. IX, No. 4, (p. 13)

4. Diversos Estados han aprovechado esta crisis para rehacer alianzas y mejorar su posición internacional. EEUU está fortaleciendo su posición hegemónica en general.
5. Se han tomado una serie de medidas económicas y financieras para controlar los capitales que controlan las redes terroristas, con resultados por el momento difíciles de evaluar.
6. Los atentados en EEUU indican que las redes internacionales terroristas son poderosas. La mezcla de pobreza, fanatismo de las identidades excluyentes, y medios económicos provenientes de negocios ilegales y corrupción abren una perspectiva peligrosa y un desafío para las democracias.
7. Los atentados han creado un clima emocional a favor de represalias y medidas militares y policiales, o más bien, a un incremento de las medidas de seguridad en detrimento del mantenimiento del derecho de privacidad u otros derechos referidos a la libertad definida democráticamente.
8. Las políticas del corto plazo pueden tener a largo plazo consecuencias imprevisibles⁴⁶.

También hay que tener en cuenta que existe el peligro de las consecuencias fatales de acciones demasiado tempranas, frecuentemente arbitrarias, en las que el enemigo no es identificado con precisión, sus planes no son identificados con claridad y los riesgos relacionados al ataque son incalculables. Los ataques preventivos pueden tener entonces el efecto contrario al pretendido: en vez de luchar contra el terrorismo, puede que lo haga aparecer⁴⁷. Lo que viene a decir Luban es que con la aparición de los estados paria (estados que se salen de la capacidad de control del estado que se siente amenazado) la guerra anticipatoria se convierte en una guerra justificada, ya que la diferencia entre una guerra preventiva y una anticipatoria apenas existe, pues la amenaza que supone este estado paria es cuanto menos desconocida, sobre todo si a esto unimos la posible relación de dicho estado con grupos terroristas. Y aquí se podría plantear la siguiente pregunta: ¿Algún estado contra el que se quiera aplicar la guerra preventiva puede no ser

⁴⁶ AGUIRRE, Mariano (Otoño, 2001). "Introducción", en *Papeles*, no. 75, (p. 5-7)

⁴⁷ MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 126)

considerado como un *rogue state*? Es decir, ¿no presupone la propia argumentación de la guerra preventiva/anticipatoria una amenaza no totalmente clarificada ante la que hay que actuar con la máxima rapidez? ¿No se podría definir un Estado como fallido para, en algún momento futuro lanzar un ataque preventivo, basado en la posible amenaza que supone? Definitivamente la respuesta es sí – pero existe también la posibilidad de que dicha justificación sea validada *a posteriori*. Jugamos dentro de esta indefinición.

La argumentación a favor de la guerra preventiva o anticipatoria es una estrategia que convierte al estado “defensor” en un potencial atacante-preventivo ante cualquier cosa que considere una amenaza. Ahí está el peligro. Brown nos dice que “si la guerra ya no es esencialmente asunto de los ejércitos, puesto que su objetivo es atacar en paralelo los distintos círculos de la sociedad, será en adelante sumamente difícil distinguir entre estados de guerra y estados de paz”. Hay tantos niveles de guerra, a esto se refiere, que no sólo se reducen a la guerra entre ejércitos o bandos enfrentados militarmente, sino que también trata de una guerra económica, política, social, incluso imperialista, cultural, etc. “No solamente la nueva guerra carece de límites sociales, tampoco tendrá límites en el tiempo. En efecto, toda amenaza contra el orden socioeconómico existente puede convertirse en un *casus belli* y todo opositor puede convertirse en un enemigo asimétrico o en un terrorista. La guerra, antes instrumento excepcional de la política, se convierte en elemento cotidiano de ésta. Tanto en la guerra permanente contra los países parias como en la que lleva a cabo contra los enemigos del sistema en las metrópolis, el poder capitalista mantiene una lógica de guerra sin límites”⁴⁸.

De todas formas, seguimos con el problema de que en momentos excepcionales las acciones anticipatorias o preventivas pueden ser la mejor solución. Rodin nos dice que las tres limitaciones más significantes del derecho de la auto defensa son la proporcionalidad, la necesidad y la inminencia⁴⁹. La dificultad radica en identificar realmente qué casos requieren acción anticipatoria e incluso los que justificarían una guerra preventiva, qué significa la necesidad y la inminencia, y con respecto a qué

⁴⁸ BROWN, J. (Julio 2003). “Teoría del bombardeo humanitario”, en *RIFP* (Madrid), nº 21, (p. 99)

⁴⁹ RODIN, David (2003). Op. Cit., (p. 64)

fuerzas hay que responder proporcionalmente, cuáles son los criterios de la proporcionalidad. No se trata de un problema nuevo. Es tan antiguo como Tucídides y la guerra del Peloponeso, si bien se ha agudizado a causa de las modernas tecnologías⁵⁰. Es el problema de la particularidad en su contexto y de su interpretación con pretensión de validez universal.

2.1.2. Guerra justa antes y después del 11-S: los parámetros

Los atentados del 11 de septiembre les restituyen un dato estratégico mayor del que el hundimiento de la URSS les privó durante diez años: un adversario, el islamismo radical⁵¹.

Luban nos dice que no hay duda de que las doctrinas de la guerra justa se originan en una comprensión moral del conflicto violento. El peligro de esto, sin embargo, está en que cuando los conceptos de la teoría son adoptados en el uso de la política y la diplomacia su contenido moral es reemplazado por definiciones que son meramente convenientes. Si esto es así, continúa, los conceptos de la teoría tradicional de la guerra justa podían ser exactamente el punto de partida erróneo para un intento de luchar con los asuntos morales relevantes⁵², es decir, la moralidad se transforma en mera conveniencia e impide el juicio moral. Hasta qué punto esto es así, lo veremos a continuación, ya que lidiaremos con una serie de cuestiones como: ¿Puede ser la guerra preventiva o anticipatoria considerada justa? Un paso previo: ¿cómo lo juzgamos? ¿Quiénes juzgamos? ¿A quién juzgamos?, y finalmente ¿qué juzgamos?

Todas estas preguntas no serán respondidas inmediatamente. En la sección sobre el juicio trataré de dar una respuesta más documentada. En este epígrafe, sólo voy a concentrarme

⁵⁰ YOST, David S. (2003). Op. Cit.

⁵¹ RAMONET, Ignacio. “Una guerra que divide de nuevo a los intelectuales”, La Vanguardia, 12/10/2001

⁵² Luban los define alternativamente, (consciente también de sus propias limitaciones) como que (a) una guerra justa es (i) una guerra subversiva de los derechos humanos (sujeta a la proporcionalidad); o (ii) una guerra de defensa propia contra una guerra injusta; o bien (b) una guerra injusta es (i) una guerra subversiva de los derechos humanos, sean socialmente básicos o no, que también es (ii) no una guerra en defensa de los derechos humanos básicos. Los derechos humanos básicos los describe como derechos a la supervivencia, y en ningún caso contra el empobrecimiento, aunque igual esta caracterización tiene limitaciones que también él mismo ve, ya que el empobrecimiento actual puede llevar a un peligro de no supervivencia en un futuro a medio-largo plazo, etc. (Ver LUBAN, D. (1980). Op. Cit., (p. 160, 175, 178))

en cómo los criterios que a partir de la teoría de la guerra justa definen una guerra justa han cambiado definitivamente a partir de la estrategia estadounidense relacionada a la guerra “preventiva”, aunque quizás ya antes. Los parámetros se vuelven porosos y los criterios poco claros.

Frecuentemente la teoría de la guerra justa ha sido la respuesta “recibida” a la cuestión de cuándo sería permisible ir a la guerra⁵³. Si existe un momento tal, la teoría de la guerra justa debía tener la respuesta. En este trabajo trataremos de ver la indeterminación con la que juega dicha teoría en sí misma y referida a los cambios en el orden internacional “oficializados”⁵⁴ a partir del 11 de septiembre del 2001.

*Debemos ser tan buenos como podamos posiblemente ser mientras que no abandonemos nuestro deber hacia los otros cuyo sufrimiento debemos aliviar, y cuya continuada existencia deberíamos ayudar cuando estén bajo amenaza. Este es, en suma, el proyecto de la Filosofía de la Guerra Justa*⁵⁵. Como ya mencioné en un trabajo anterior⁵⁶, la teoría de la guerra justa se refiere para mí al establecimiento de un límite de la guerra, que entiende la necesidad ocasional de la misma, pero trata de evitar sus últimas consecuencias. La elección aquí no es entre bien y mal (*right and wrong*) sino entre dos males – el mal de una guerra y todas las matanzas que implica, y el mal que viene si la guerra no se produce: gente inocente sufrirá, y la nación agresora no estará refrenada y

⁵³ KEMP, Kenneth W. Op. Cit.

⁵⁴ También Ivo H. Daalder y James M. Lindsay (2003, *America Unbound. The Bush Revolution in Foreign Policy*) nos dicen que la revolución que llevó (o está llevando) a cabo Bush no es una revolución que empezara el 11 de septiembre del 2001, ya que la visión del mundo que la condujo existía mucho antes. Bush expresó sus ideas más importantes en su campaña para la elección e implementó parte de ellas tan pronto como ocupó su oficina. Lo que el 11 de septiembre proveyó fue la racionalidad y la oportunidad de llevar a cabo su revolución. Esta revolución consistía en 1) que en un mundo peligroso la mejor manera de asegurar la seguridad americana es librarse de los constreñimientos impuestos por amigos, aliados e instituciones internacionales, y 2) una América suelta de constreñimientos debería usar su fuerza para cambiar el status quo en el mundo. Y ésta fue, según estos dos autores, la lógica que estaba detrás de la guerra de Irak y que animaba a la administración a tratar a otros estados fallidos, para 3) provocar cambios de régimen en estos estados. (Ver página 12-3)

⁵⁵ TEMES, Peter S. *The just war: An American Reflection on the Morality of War in our Time*. Ivan R. Dee: Chicago, 2003 (p. 29)

⁵⁶ ZULUETA, K (2004). Tucídides: una crítica a los absolutos (MIMEO)

debilitada⁵⁷. No se trata tampoco de calificar la justicia de la teoría de la guerra justa como un ideal moral, sino más bien como un ideal procedimental. Se vacía a la justicia de contenido moral, y se la convierte en variable según el contexto⁵⁸, o como nos dice Walzer: *La teoría de la guerra justa no es sólo una reflexión sobre la guerra en general; es también el lenguaje corriente que empleamos cuando nos referimos a guerras concretas*⁵⁹. Luego, el comentario inicial de Luban era cierto. Pasamos de la moralidad a una justicia de contenido formal no aplicable deductivamente a cualquier contexto, pero sin significar esto una disminución de la importancia de la teoría de la guerra justa, sino sólo su indeterminación frente a la situación.

Mayer nos dice que la doctrina de la guerra justa es una teoría (o doctrina) especial ética, orientada a la práctica, que establece un medio para medir, que nos debe ayudar a juzgar si una práctica dada de fuerza militar por un colectivo político es correcta o no desde un punto de vista moral⁶⁰. La corrección desde un punto de vista moral significa, en mi opinión, la coherencia con lo que yo considero son principios básicos del comportamiento humano. Mayer⁶¹ también menciona los criterios tradicionales de esta “doctrina”, que se pueden resumir en un *ius ad bellum* y un *ius in bello*. El *ius ad bellum* recoge los criterios por los que una guerra estaría justificada para ser llevada a cabo. Son los siguientes:

1) Autoridad competente

⁵⁷ TEMES, Peter S. Op. Cit. (p. 39). Ver también ÁGUILA, Rafael del (2000). *La senda del mal: Política y razón de Estado*. Taurus: Madrid, (p. 17, 169, 259) sobre la diferencia que él establece a este respecto entre impecables e implacables.

⁵⁸ David Luban no estará de acuerdo conmigo en esto, pues según este autor el vacío que existe en la formalización de los criterios de la teoría de la guerra justa en la Carta de las Naciones Unidas se debe a que entre la ilegalidad de la agresión y la legalidad de la auto-defensa hay un vacío argumentativo que pueden tomar de su parte tanto estados legítimos como estados ilegítimos. La soberanía, principio vago sobre el que se basan los artículos de la Carta, no diferencia entre el ejercicio *de facto* de la misma y su uso legítimo; así pues, no trata la definición moral de dicho concepto, y por lo tanto no considera la cuestión de si una guerra es justa o injusta. La Carta diferencia radicalmente, según Luban, la justicia de la legalidad, mientras que él propone unirlos en un solo concepto. (Ver LUBAN, D. (1980). Op. Cit.).

⁵⁹ WALZER, Michael. (2004). *Reflexiones sobre la guerra*. Paidós, estado y sociedad 121: Barcelona, (p. 15)

⁶⁰ MAYER, Peter (2005). “Die Lehre vom gerechten Krieg – obsolet oder unverzichtbar”, en <http://www.evangelische-akademie.de/Mayer.pdf>, (p. 2)

⁶¹ *Ibid.*, (p. 2-3). Ver también Kemp, Kenneth W. en relación a la teoría de la guerra justa como delimitadora del *ius ad bellum* y del *ius in bello*. (KEMP, Kenneth W. Op. Cit., (p. 2)). También ver los comentarios de Münkler en relación a la constitución de la teoría de la guerra justa a partir de San Agustín, Tomás de Aquino y la escuela de Salamanca. (Ver MÜNKLER, Herfried (2002). Op. Cit., (p. 110-1)

- 2) Existencia de una causa justificadora
- 3) Intención recta
- 4) Guerra como último recurso
- 5) Probabilidad razonable de victoria de la guerra
- 6) Proporcionalidad de la reacción

El *ius in bello* recoge los criterios por los que la guerra misma es llevada a cabo con medios que la puedan retroactivamente justificar. Son los siguientes:

- 1) Proporcionalidad de los medios militares utilizados
- 2) Principio de inmunidad

Buchanan y Keohane comentan que la mayor deficiencia de la teoría de la guerra justa no está en sus principios sino en el fallo de los teóricos de la guerra justa de tomar seriamente la necesidad de institucionalizarlos de manera que provean incentivos para los agentes para aplicarlos imparcialmente y sobre la base de buena información⁶². Y, sin embargo, podríamos decir que el *ius in bello* ha sido legislado, por ejemplo en los Convenios de Ginebra, pero el *ius ad bellum* lo ha sido de una manera, casi podríamos decir, más informal, más abierta a interpretaciones, por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas.

Kemp establece los criterios del juicio sobre la justicia de una guerra tomando por separado la guerra en su totalidad y las acciones individuales. Se trata de su teoría del doble juicio, que responde al *ius in bello* y al *ius ad bellum*. Según él, el hecho de que uno pueda mirar atrás sobre una guerra y declararla justificada en su totalidad, a pesar del hecho de que violara unos pocos de los criterios de la guerra justa, no hace posible justificar la violación deliberada de estos mismos criterios. Cuando la cuestión es si un acto particular (declarar una guerra, enlistarse para luchar en una, etc.) es de lo que va el asunto, todos los criterios deben ser cumplidos. ¿Qué razón podría ser dada para la violencia cuando no es el último recurso? ¿O por qué se le debería permitir a uno seguir

⁶² BUCHANAN, A. y KEOHANE, R. O. (2004). Op. Cit., (p. 4)

adelante y luchar una guerra basada en la propia iniciativa incluso si la comunidad no lo ha autorizado?, ¿o debería uno hacer la guerra cuando la única razón para hacerla es el odio al enemigo? Seguramente cualquiera que viola cualquier criterio está haciendo algo mal⁶³, nos dice. Sin embargo, ¿quién establece la legitimidad de una guerra? ¿Quién juzga si una guerra es llevada a cabo únicamente por sed de venganza? ¿Cuándo se puede decir que la guerra es el último recurso? Veremos esto más adelante.

Después de los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001, que narrativamente son descritos por la administración estadounidense como ataques agresivos en una guerra que los EEUU no han comenzado y que provocan el cambio oficial de la Estrategia Nacional de Seguridad hacia una política de la prevención, más allá de la defensa ante ataques ya consumados, cambia, yo diría que definitivamente, la interpretación de los criterios que describen una guerra justa. Concretamente la administración Bush, en este caso, de la misma manera en que se sirvió de la indefinición de límites entre la guerra preventiva y la anticipatoria, abre los límites de conceptos como son el de guerra y el de justicia, intentando así introducir un marco legitimatorio en su argumentación justificativa. Por supuesto, también están los correspondientes críticos de esta posición que dicen que nadie ha declarado la guerra a EEUU derribando las torres gemelas de Manhattan y aniquilando un segmento del Pentágono washingtoniano, y que no hay guerra en el sentido propio de esta palabra⁶⁴. Intentan mantener así unos criterios absolutos y deductivos para la definición de una guerra, con el consiguiente riesgo de diálogo en diferentes esferas no comunicables, es decir, la diferente interpretación separa dos juegos de lenguaje distinguidos y los convierte en inconmensurables.

⁶³ KEMP, Kenneth W. Op. Cit., (p. 12). Según él, primero, las teorías morales son, en primera instancia, guías para la conducta. Como tales, su objeto primario y más natural de evaluación es una acción humana individual. Segundo, una guerra, tomada como un todo, no es ni una acción humana ni una institución humana. Es más bien un compuesto de acciones humanas. Tercero, como consecuencia de los dos primeros puntos, hacer juicios morales sobre una guerra estará facilitado si resolvemos la guerra en sus acciones constituyentes, y entonces las evaluamos por separado. Y cuarto, como consecuencia de los dos primeros puntos, hacer juicios morales sobre una guerra estará facilitado si resolvemos la guerra en sus acciones constituyentes, y entonces las evaluamos por separado. (*Ibid.*, p. 4-5)

⁶⁴ PIRIS, Alberto (Otoño-2001). “Los peligros del postterrorismo”, en *Papeles*, no. 75, (p. 53)

De la misma manera, los que tienen que justificar la guerra (en este caso de Irak e incluso de Afganistán) se sirven de los principios de la guerra justa (el *ad bellum* en este caso), interpretándolos a su arbitrio, pero también algunos de los que juzgan esa guerra (intervención u ocupación) se sirven de esta doctrina. ¿Alguna de las partes está más justificada que la otra para establecerse como guía de la teoría de la guerra justa en este conflicto? ¿Podemos, de hecho, establecer neutralmente qué parte lleva razón en la discusión? Es decir, ¿hay alguna posibilidad de que nos coloquemos como observadores imparciales fuera de los que se justifican y los que juzgan, y juzguemos a estos a través del órgano de la teoría de la guerra justa? Como nos dice Mayer (en otro sentido), la doctrina de la guerra justa no será ni podrá ser una ética internacional abarcadora⁶⁵, y no lo puede ser porque depende de las interpretaciones, y aunque hay interpretaciones más y menos correctas, posiblemente, no hay interpretaciones perfectas. Y yo voy más allá, pues la corrección no se puede establecer a partir de un principio *a priori*, sino que hay que ver al menos ciertas consecuencias de la decisión tomada y cierta prudencia en el procedimiento.

Mayer nos dice que *una guerra preventiva es una guerra sin causa iusta y por tanto prohibida por la doctrina de la guerra justa, por mucha utilidad que tenga para el atacante y para el resto del mundo*⁶⁶, pero esto es claramente una interpretación parcial de lo que significa la *causa iusta*, ya que acaso sólo se pueda comprobar si lo fue o no, *a posteriori*. O como nos dice Kemp⁶⁷, *¿son las guerras de auto-defensa las únicas guerras justas? ¿o son las así llamadas guerras ofensivas también a veces justas?* Si seguimos la argumentación de Luban, que ya expresara en un artículo publicado en 1980⁶⁸, por ejemplo, la doctrina del *ius ad bellum* estaría relacionada a la legitimidad del estado agresor u atacante (o ambos), ya que las guerras no son luchadas por los estados, sino por los hombres y mujeres ciudadanos de esos estados, y el derecho a la propia defensa depende pues de hasta qué punto el estado representa a sus ciudadanos y responde a la agresión por la defensa de los derechos humanos (básicos) de sus ciudadanos. De esto se

⁶⁵ MAYER, Peter. Op. Cit., (p. 9)

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ KEMP, Kenneth W. Op. Cit., (p. 3)

⁶⁸ LUBAN, D. (1980). Op. Cit., (p. 166)

sigue que no toda estrategia de defensa es legítima, porque no todo estado lo es, ni toda estrategia agresiva es ilegítima, ya que la agresión viola los derechos de un estado sólo cuando el estado los posee⁶⁹. En resumen, no estoy de acuerdo con la afirmación de Mayer, pues las vicisitudes del argumento de la *causa iusta* lo hacen muy discutible.

Nos dice Walzer que si se da por supuesto que identificamos correctamente la red terrorista responsable de los ataques del 11 de Septiembre y que el gobierno de los talibán era en realidad su instigador y protector, la guerra en Afganistán es, ciertamente, una guerra justa. El objetivo de la guerra es, sobre todo, preventivo: destruir la red y detener la preparación de futuros ataques⁷⁰. Pero, ¿debemos siempre presuponer la corrección de la interpretación para suponer la justicia de una guerra? Parece que Walzer coincide con Luban en que la guerra preventiva (con la seguridad de una amenaza inminente) es justa (según la doctrina de la guerra justa), pero ¿y la anticipatoria? ¿y la anticipatoria si suponemos que los límites entre este tipo de guerra y la guerra preventiva se han difuminado? ¿Dónde está el límite de la justificabilidad? ¿Dónde está el límite de interpretación correcta de la teoría de la guerra justa? Según Temes, los criterios tradicionales de la guerra justa de último recurso, autoridad legítima, y discriminación son todos argumentables en este caso⁷¹, pero aquí está la cuestión más delicada, son argumentables tanto en el sentido positivo como en el negativo. Luban defiende una doctrina restringida de la guerra anticipatoria. La doctrina restringida sostiene que las guerras anticipatorias son permisibles contra estados paria, donde un estado paria es aquel cuyas políticas e historial hacen abrumadoramente posible el que se esté armando

⁶⁹ De acuerdo con la teoría contractualista esto conlleva que el estado ha sido legitimado por el consentimiento de sus ciudadanos. Un estado ilegítimo, es decir, uno gobernado sin el consentimiento de los gobernados es, por tanto, moralmente si no legalmente parado de afirmar un derecho contra la agresión. La *nación* posee un tal derecho, pero el estado no. (*Ibid.*, (p. 169)). A esto me surgen muchas preguntas: ¿supone un estado legítimo un estado democrático? Si este no es el caso, y la legitimidad es un rasgo adquirido de manera más amplia, ¿qué estado puede juzgar y a través de qué medios y criterios, la legitimidad de otro estado, suponiendo que las elecciones democráticas no son parte de la tradición política y que los ciudadanos no se manifiesten abiertamente sobre su contento o descontento para con su estado? Además podría criticar el uso que hace el autor de la palabra *nación*, la cual confunde con *población* de un estado. La definición que da Luban sobre el criterio para mostrar el consentimiento hacia un estado también es muy abierto: la sola existencia de la *nación* no es un criterio suficiente para la legitimidad del estado y existen clara evidencia de cuando un estado *no* está basado en el consentimiento y por tanto *no* es legítimo. (*Ibid.*, (p. 170))

⁷⁰ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 147)

⁷¹ TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 202)

con intenciones beligerantes. La doctrina restringida permite la guerra anticipatoria llevada a cabo por víctimas potenciales de un ataque agresivo de un estado paria, pero no por terceros partidos⁷². Pero a esto se añade que la única amenaza que justifica una guerra anticipatoria es la de un ataque armado contra los derechos básicos de los ciudadanos de un estado, no su interés económico de mantener un nivel sustancialmente más allá del éxito de los derechos básicos⁷³. Sin embargo, ¿quién puede fehacientemente juzgar este extremo: las intenciones *reales* del decisor político?

Vattel, jurista suizo del siglo XVIII, sin embargo, establece una serie de criterios para una prevención legítima. En su texto dice lo siguiente:

Siempre que un Estado haya dado signos de injusticia, rapacidad, orgullo, ambición o una imperiosa sed de dominio, se convertirá en un vecino bajo sospecha contra el que es preciso precaverse: y en una coyuntura en la que esté a punto de recibir un formidable aumento de poder, deberán solicitarse garantías; y, en el caso de que planteara alguna dificultad para darlas, habrá que prevenir sus intenciones por la fuerza de las armas⁷⁴.

Este punto es muy interesante, pues aunque Vattel difícilmente podría haber contado con la existencia de “estados paria”, la sola sensación de peligro justificaría, según mi lectura del párrafo anterior, una intervención preventiva. Bush se sirve del mismo argumento.

Nos comenta Brown (pseudónimo) que el pacto de Briand-Kellogg del 17 de agosto de 1928 consagra un cambio decisivo en la política internacional. Este pacto prohibirá todo recurso a la guerra para la resolución de controversias internacionales. Con él se pondrá término al equilibrio entre Estados europeos que había prevalecido desde la paz de Westfalia (1648). La guerra en la tradición de Westfalia era una guerra limitada en la cual normas estrictas regían la actividad militar. La prohibición de la guerra no eliminará la guerra, pero la pondrá fuera de la ley, de manera que la guerra podrá desplegar su potencial letal sin norma que la constriña. Tanto el agresor que declaró la guerra, y es

⁷² LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 231-2)

⁷³ *Ibid.*, (p. 234-5)

⁷⁴ VATTEL, M. D. *The Law of Nations*. Northampton, Massachussets, 1805, libro III, cap. III, párrafos 42-44, p. 357-378, citado por WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 122)

considerado a partir de ahora como un criminal, como las potencias que responden a la agresión, podrán o incluso deberán hacer todo lo necesario para vencer a su adversario que estrictamente habrá dejado de ser un enemigo. Este pacto de 1928 tendrá también otras consecuencias sumamente importantes, según Brown. Cuando la guerra se desarrollaba aún en un plano en que se aplicaba ciertas leyes, las descalificaciones jurídicas y morales entre las partes tenían un papel limitado, confinado a la propaganda de guerra, pero no eran un elemento fundamental del conflicto. Todo cambiará cuando el enemigo se convierta en criminal, no de manera metafórica ni retórica, sino en la práctica del nuevo Derecho internacional. Al hacer la guerra a un enemigo, cada potencia defiende sus intereses; al perseguir a un criminal, por el contrario, se hace *justicia*; y ello en nombre de la humanidad y sus valores. El enemigo reducido a la condición de criminal no se privará de recurrir a los peores extremos, puesto que sus adversarios, amparados en su Derecho, harán lo mismo⁷⁵. Siguiendo esta lógica, podemos concluir que ya en 1928 comenzó la psicología de la guerra actual de ilegalización del enemigo para legitimar cualquier ataque, o para justificar cualquier guerra como defensiva, una vez calificado al enemigo como altamente amenazante. Y añade Brown que dado que la guerra de agresión está prohibida, se considera la intervención humanitaria como una respuesta en interés de la “sociedad humana” o de la “civilización”⁷⁶, pero los EEUU y más aún después del 11-S, ya no se muerden la lengua al considerar la guerra preventiva como respuesta con esos mismos fines, con lo cual llegan, como dice Jack Snyder, a convertirse en el eco de las ideas estratégicas desastrosas de aquellos mantenedores del orden imperialista de otros tiempos⁷⁷. Todo es una cuestión de interpretación, una interpretación más o menos coherente, claro está.

En la así llamada Carta de América, firmada por algunos intelectuales y académicos en los Estados Unidos, se hace una reflexión acerca de la moralidad de la guerra, que citaré en toda su extensión, por su importancia relativa a este tema:

⁷⁵ BROWN, J. (2003). Op. Cit., (p. 93)

⁷⁶ *Ibid.*, (p. 94)

⁷⁷ SNYDER, Jack (Spring 2003). “Imperial Temptations”, en *The National Interest*, (p. 29)

Todas las enseñanzas judías, cristianas y musulmanas contienen, por ejemplo, serias reflexiones acerca de la definición de guerra justa. Hay quienes, con frecuencia en el nombre del realismo, insisten en que la guerra pertenece esencialmente al reino del propio interés, de la necesidad, transformando en irrelevantes la mayoría de los análisis morales. Estamos en desacuerdo. La no consideración de la moral con respecto a la guerra es en sí misma una posición moral – la que rechaza la posibilidad de la razón, acepta la ausencia de normatividad en asuntos internacionales y capitula ante el cinismo. La búsqueda de razonamientos morales objetivos sobre la guerra es defender la posibilidad de una sociedad civil y de una comunidad mundial basada en la justicia.

Los principios de la guerra justa nos enseñan que las guerras de agresión y expansión nunca son aceptables. Legítimamente no se puede hacer la guerra para mayor gloria nacional, para vengar errores pasados, para obtener más territorio, o por cualquier otro propósito que no sea defensivo. La justificación moral primordial de la guerra es proteger al inocente de cualquier daño.

Las guerras no están legitimadas cuando son contra peligros pequeños, dudosos o de consecuencias inciertas, o contra peligros que de manera plausible se podrían solventar simplemente a través de la negociación, o llamando a la razón, o usando la persuasión de terceras partes, o por medios no violentos. Pero si el peligro para un vida inocente es real y cierto, y especialmente si el agresor está motivado por una hostilidad implacable – si el fin que busca no es tu disponibilidad para negociar o llegar a acuerdos, sino antes bien tu destrucción –, entonces el recurso a la fuerza está moralmente justificado⁷⁸.

La respuesta surge de inmediato. El texto, parcialmente reproducido más arriba, tiene elementos de corrección argumentativa, pero también muchos elementos de indeterminación, que posibilitan interpretaciones de muy diversos tipos. El Prof. Quesada formula diversas preguntas en relación a la propuesta anterior. En primer lugar, se pregunta por el argumento de la discriminación del objetivo de la guerra “preventiva”: cuáles son los motivos de atacar, en este caso, Irak, cuando la situación de muchos otros países es la misma o incluso peor (oficial desarrollo de programas nucleares). En segundo lugar, comenta que los intelectuales estadounidenses, que defienden como “justas” las guerras argumentadas como preventivas contra Afganistán, Irak y otros objetivos que vengan con posterioridad, estatuyen que no hay ninguna institución jurídica internacional ni de ningún otro tipo de alcance global tal que pueda entender y dictaminar sobre la legalidad y la legitimidad de esta guerra. En la actualidad no hay ninguna instancia que pudiera ejercer la función de tercer mediador. En tercer lugar, hace Quesada quizás la

⁷⁸ ETZIONI, A., FUKUYAMA, F., HUNTIGTON, S., PUTNAM, R.D., SKOCPOL, T., WALZER, M., y otros (julio 2003). “Por qué luchamos. Carta de América”, en *RIFP* (Madrid), n° 21, (p. 249)

pregunta que nos parece, con referencia al tema que tratamos, más interesante: quién determina que la guerra en perspectiva responde a la idea de “legítima defensa”, siendo así que se trata de una guerra que se presenta como ilimitada en el espacio e indefinida en el tiempo, quién justifica la interpretación de estas acciones bélicas sin término como “guerra justa” y, en fin, quién y cómo se sustenta el supuesto de que tal guerra ha de ser asumida por el resto de las poblaciones como una guerra de valores morales universales a favor de la humanidad cuyo fin es establecer una “comunidad universal justa”⁷⁹.

La doctrina de la guerra justa es posiblemente uno de los marcos éticos apropiados para el juicio de toda guerra, pero es un marco no estático, es decir, es dependiente del caso concreto y de los juicios concretos que se hagan de las situaciones concretas. Es una doctrina bastante porosa, porque deja la conclusión final a una interpretación, y las interpretaciones siempre son discutibles, aunque también más o menos coherentes. Pero no por dar una respuesta definitiva deja de ser una respuesta adecuada y consciente de la relatividad del juicio (y de la argumentación). Walzer nos dice que es obvio que las medidas que no llegan al extremo de la guerra son preferibles a la guerra misma siempre que den pie a la esperanza de una eficacia similar o prácticamente similar. Pero cuáles deban ser esas medidas o durante cuánto tiempo debe intentarse solucionarse la cuestión con ellas es algo que no puede ser objeto de una estipulación *a priori*⁸⁰. Es esto lo que trataremos de demostrar a lo largo de nuestro trabajo.

⁷⁹ QUESADA, Fernando (julio 2003). “Carta de América”, en *RIFP* (Madrid), nº 21, (p. 263-4)

⁸⁰ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 130)

2.2. LA JUSTIFICACIÓN

2.2.1. Aproximación conceptual

“Sigues intentando establecer lo que está bien y lo que está mal. Con mucha frecuencia nunca se establece con tanta claridad. Debes hacer juicios”⁸¹

El significado es siempre algo más que lo dicho y realizado, y diverso de esto⁸².

En este epígrafe, no quiero estudiar las razones, motivos o intenciones de la decisión y posterior acción de la guerra de Irak, sino sólo su justificación. Tampoco quiero estudiar las razones, motivos o intenciones de las justificaciones, ya que eso mismo sería juzgarlas con respecto a diversos patrones, y justamente es eso lo que quiero criticar sobre todo en el próximo capítulo. Quiero mostrar nuestra imposibilidad de saber a ciencia cierta los porqués, y nuestra obligación de limitarnos a los cómo. Hacer una teoría de la justificación es en mi opinión hacer una teoría del lenguaje como acción, es decir, significa estudiar la retórica y la persuasión, temas en lo que sólo entraré de pasada, para pronto centrarme en la discusión sobre el juicio propiamente dicho, que es lo que me interesa primordialmente.

En la Grecia antigua la justificación quería decir discutir, aconsejar o argumentar, y en otras partes deliberar o pensar⁸³.

El juicio ocupa la fábrica entera de la experiencia humana, incluyendo los esfuerzos de actores políticos comprometidos de deliberar en común y alcanzar decisiones colectivas⁸⁴.

⁸¹ Respuesta de Powell a un periodista que le pregunta sobre si en referencia al asunto del “yellowcake” en África, una vez reconocida la falsedad de la afirmación del presidente, uno de cuyos argumentos justificativos fue que Irak estaba en contacto con países africanos para la obtención de uranio enriquecido, debía la administración disculparse ante los ciudadanos por tamaña mentira (ver “Defending claims”, entrevista con Colin Powell, http://www.pbs.org/newshour/bb/white_house/july-dec03/iraq_07-10.html#, 10 de Julio, 2003)

⁸² KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 41)

⁸³ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (1992). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band VIII. R-Sc). Schwab & Co. AG. Verlag: Basel, (p. 251)

⁸⁴ BEINER, Ronald (2001). “Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures”, en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (p. 99)

Al hablar de la justificación estamos hablando de un juicio, y al mismo tiempo estamos juzgando ese juicio al tratar de definirlo. Veremos el tema del juicio más ampliamente en el próximo capítulo. En relación a la justificación, Thiebaut nos dice que es en epistemología la propiedad de aquellas creencias que satisfacen algún criterio racional que las respalda y al que se acude para entenderlas como fundadas. La justificación de creencias indica, pues, el respaldo de razones para las mismas. En ética, se trata del tipo de estructura racional que soporta o apoya un principio ético o una acción resultante de un razonamiento práctico⁸⁵. La ausencia de necesidad moral del daño es su injustificación, la imposibilidad de sostenerlo con razones que aceptemos como válidas⁸⁶. La pregunta es: ¿qué entendemos bajo “criterio racional” y qué entendemos bajo “razones válidas” y “necesidad moral”? Podríamos decir también que la justificación de una creencia puede tener que ver con la coherencia de esta creencia, y la coherencia podría ser definida como inexistencia de contradicciones. Pero, como nos dice Wittgenstein, lo correcto y lo falso es lo que dicen las personas, y en el lenguaje es donde las personas coinciden; esto no es una coincidencia en las opiniones, sino en las formas de vida⁸⁷, pues ¿quién juzga lo que son las contradicciones? ¿Hay un sujeto exterior capaz de emitir un juicio o depende de la paulatina adquisición de información, tanto del que emite la

⁸⁵ THIEBAUT, Carlos (2000). *Conceptos fundamentales de filosofía*. Alianza: Madrid, (p. 69). Ver también MITTELSTRASS, Jürgen (ed.) (2004). *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Vol. 3, J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar, (Sonderausgabe), (p. 510—11), quien establece la sinonimia entre la justificación y la fundamentación, y los pone en relación a la filosofía práctica con la puesta de metas y reglas para la acción, y arguye el consiguiente debate de la posibilidad de justificación “racional” de las acciones prácticas. La fundamentación (ver Vol. 1, p. 272-3) de una afirmación se da cuando todos los participantes en la conversación que argumenten racionalmente puedan estar de acuerdo, de manera que las fundamentaciones son constructivas, en el sentido de que no dejan vacíos de argumentación y se construyen paso a paso en base al consentimiento.

⁸⁶ THIEBAUT, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Visor: Madrid, (p. 21). Es interesante, sin embargo, ver qué nos tiene que decir el diccionario histórico de filosofía. Aquí se nos dice que el concepto de la justificación coincide con aquello que está bien fundamentado, cuya corrección está probada o que corresponde a ciertos estándares del juicio. A continuación se nos especifican los ámbitos de aplicación, que son además de la teoría del conocimiento y la metafísica, la filosofía práctica, en la que se trata de la justificación de acciones, normas, principios e instituciones. También especifica dos concepciones primordiales de la justificación: la deontológica (cuando no hay motivo de cargos) y la evaluativa (lo que en cada contexto sea juzgado como lo correcto), y por último afirma que hay que diferenciar entre lo que justifica, la razón justificativa, el procedimiento, el hecho de la justificación y lo justificado. Esto es de hecho muy interesante en relación al juicio de la justificación, pues qué es lo que se juzga: la razón, el procedimiento, la justificación, lo justificado, el justificante,... (Ver RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (1992). Op. Cit., (p. 256-7))

⁸⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, [241] (p. 356)

afirmación como del oyente? ¿Se le puede denegar el estatus de justificación a una afirmación que pretende serlo *a priori* o *a posteriori* de la acción que se trata de justificar?

Steinberger dice que el proceso de *justificación* característico de la sabiduría política se muestra como un asunto de reconstrucción *post festum*. Descansa de manera importante sobre las condiciones de inteligibilidad y está, como resultado, conectado de maneras esenciales a una facultad del sentido común⁸⁸. Veremos la definición de esta facultad más adelante. De momento sólo quiere adelantar que el sentido común es un juicio reflexivo, basado hasta cierto punto en la experiencia y que tiene un estatus en todo caso revocable. En mi opinión, la justificación es la expresión de toda una serie de juicios sobre la situación y el contexto del que parte la acción, que el orador y defensor cree (y espera) que se convertirán en *causas* para la decisión que toma, ha tomado o tomará, es decir, constituye una estrategia de persuasión. Esta, al menos, parece una estrategia política plausible.

Desde la concepción evaluativa de la justificación, Hampshire añade que cualquier persona debe exhibir, en cualquier periodo corto de su vida, un cierto grado de consistencia en el pasaje desde la razón a la creencia y desde la razón a la acción. Las razones que da para sus creencias, y las razones que da por sus acciones, deben igualmente concordar en algún periodo de tiempo con una política reconocible de creencia, o política de la acción, para contar como razones genuinas⁸⁹. Sin embargo, la consistencia es siempre algo argumentable, y necesitamos ser particularmente suspicaces con los políticos y otras figuras públicas que invocan altos principios morales para explicar su propio comportamiento. Esta es, al menos, la visión de la mayoría de nuestros sagaces historiadores. Es seguro asumir, nos cuentan, que estos ideales declarados serán racionalizaciones *ex post facto*, y que las acciones de caracteres dudosos tales generalmente serán emprendidos por motivos de un tipo muy diferente y frecuentemente

⁸⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). *The concept of political judgment*. University of Chicago Press: Chicago, (p. 283)

⁸⁹ HAMPSHIRE, Stuart (1959). *Thought and action*. Chatto and windus: London , (p. 148)

inadmisible⁹⁰. El problema es cómo vamos a descubrir esos *motivos* o *intenciones*, cómo haremos para descubrir la sinceridad de sus afirmaciones/justificaciones.

Walzer nos dice que lo cierto es que una de las cosas que la mayoría de nosotros queremos, incluso en la eventualidad de una guerra, es actuar, o dar la impresión de actuar, moralmente⁹¹. Lo que consideremos la *moralidad* se convierte en el tipo de argumento que damos para justificar nuestra acción (o decisión, o creencia), ya que la moral misma es un lenguaje de justificación⁹². No es el único, por supuesto. Podríamos añadir la legalidad o incluso la eficacia (Kenneth Waltz) como lenguajes justificatorios, pero es concretamente en el caso de la moral, que es quizás el tipo de justificación más indefinido, donde existen unos límites, y estos límites están (o deben estar) en el cuidado ante la generalización, en la coherencia de que la razón práctica se fundamenta en la particularidad de la experiencia, y en que cualquier inducción puede ser fácilmente falseada⁹³ y la justificación a través de la experiencia tiene un límite⁹⁴.

En este sentido, la legitimidad es un adjetivo que se le atribuye a la justificación. Una justificación puede ser legítima, en el sentido de que sus parámetros de racionalidad coinciden con los de los sujetos que la juzgan, que consideran la justificación correcta o coherente, o en el sentido de que los hechos coinciden con lo que la justificación argumenta, o en que la ley es interpretable en el sentido en que convierte en legal/legítima o ilegítima la acción, cuando su estructura se impone deductivamente sobre la acción o la decisión, etc.; luego la legitimidad de una justificación depende del juicio de los que se la atribuyan. Según Franck, entre la legitimidad y la legalidad, entre un sentido común de justicia moral y el positivismo legal estricto, es innegable que existe un hueco, pero la ley internacional, como la ley doméstica, ha comenzado a desarrollar

⁹⁰ SKINNER, Quentin (2002). *Visions of politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge Univ. Press: Cambridge, (p. 145)

⁹¹ WALZER, Michael (2001b). *Guerra, política y moral*. Paidós: Barcelona, (p. 56). Ver también SCANLON, T. M. (1994). "Contractualism and utilitarianism", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (p. 117)

⁹² WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 41)

⁹³ Ver GALSTON, William A. (1993). "What is living and what is dead in Kant's practical philosophy?", en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (p. 214)

⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [485] (p. 429)

caminos para tender un puente sobre el hueco entre lo que es requisito en una legalidad correcta o lo que es generalmente visto como justo y moral⁹⁵. Sin embargo, yo relativizaría la naturaleza del supuesto hueco entre la legalidad y la legitimidad, pues en un sentido creo que la legalidad es sólo una forma más de legitimación, y por otra parte la interpretación necesaria para la comprensión de la funcionalidad de una ley la hace no tan lejana a la apelación individual de justicia.

La justificación puede ser legal si y sólo si se apoya en la ley. Pero la ley también es interpretable⁹⁶. No por estar escrita es más definitiva que la moral, a la que la legitimidad también apela. O, como nos dice Carl Schmitt, después de todo, cualquier orden legal está basado en una decisión, y también el concepto del orden legal, que es aplicado como algo auto-evidente, contiene en él el contraste de dos elementos distintos de lo jurídico – norma y decisión⁹⁷. Es decir, la legalidad depende de la decisión ante la excepción, y la decisión de la interpretación de la situación. Por ejemplo, la legalidad incierta de la intervención humanitaria pone una muy alta carga de justificación sobre aquellos quienes intervendrían sin autorización de la ONU, pero esta misma ambigüedad también es suelo fértil para la emergencia gradual del consenso normativo, a través del tiempo, basado en la práctica y el proceso de decidir caso por caso⁹⁸. Defensores de la reforma a través de la acción ilegal apuntan a que es duro alcanzar la reforma a través de o bien tratados o bien esfuerzos para cambiar la ley acostumbrada: con la falta de un proceso legislativo

⁹⁵ FRANCK, M. (2003). "Interpretation and change in the law of Humanitarian Intervention", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (p. 216, 214). También según Ritter y co., mientras que la legalidad, originariamente viene del genitivo de *lex* y tiene que ver con la fijación del derecho, la legitimidad quiere decir aquello que cumple una ley o una regla, y lo que surge de ella: lo que se resuelve conforme a un orden, lo justo. (Ver RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (1980). Op. Cit., (p. 161))

⁹⁶ Aristóteles muestra que toda la ley está en una tensión necesaria con la concreción de la acción, hasta el punto en que es general y por ello no puede contener la realidad práctica en su total concreción. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, (p. 323) [300/301]). La forma judicial del juicio tampoco es una *techné*, en términos aristotélicos. A partir de la ley, no se puede juzgar automáticamente una situación particular, sino que hay que interpretar esa ley. La ley es siempre insuficiente, no por ser insuficiente en ella misma, sino porque en contraposición al orden que significan las leyes, la realidad humana necesariamente permanece insuficiente y por ello no permite ninguna aplicación fácil. (Ibid., (p. 324) [301/302]).

⁹⁷ SCHMITT, Carl (1985). *Political theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. MIT Press: Massachussets, (p. 10)

⁹⁸ STROMSETH, J. (2003). "Rethinking Humanitarian Intervention: The case for Incremental Change", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). Op. Cit., (p. 233)

coherente, el sistema tiene un fuerte sesgo de *statu quo*. Avances mayores, como aquellos de los juicios de Nüremberg, han sido hechos a través de acciones que eran discutiblemente ilegales bajo la entonces existente ley internacional⁹⁹. El lenguaje y sus vacíos y la interpretación consiguiente juegan un importante papel.

Gadamer nos cuenta que lo que Aristóteles muestra es que todos los conceptos que el hombre tiene de lo que debe ser, y no sólo para el problema del derecho, dependen de su aplicación al caso concreto. Todos estos conceptos no son sólo un ideal condicionado a una convención cualquiera, sino en toda su variedad hay también ahí algo así como una naturaleza de la cosa. Esto no quiere decir que esta naturaleza de la cosa sea una medida estricta, que se pueda reconocer y aplicar para sí. Aristóteles reconoce que también el profesor de ética, incluso más que el hombre común, está ya en una relación ético-política y desde ahí adquiere la imagen de la cosa¹⁰⁰. Sujeto y objeto no están tan separados como podría parecer en principio. En las ciencias sociales, el sujeto es objeto al mismo tiempo, y la capacidad de abstraerse es sólo limitada, en el mejor de los casos. Mucho, si no todo, depende del lenguaje¹⁰¹; o como nos dice Arendt, es imposible concebir el pensamiento sin contar con el lenguaje¹⁰², que estructura nuestra mente.

En relación a esto, la asunción cardinal de las filosofías positivistas del lenguaje fue que todas las afirmaciones con significado debían referir a hechos, y pues que los significados de las oraciones debían estar dados por el método de verificar las aserciones contenidas en ellos¹⁰³. J. L. Austin, John Searle y otros, sin embargo, procedieron a examinar en detalle qué pudiera quererse decir, investigando los usos por oposición a los significados

⁹⁹ HOLZGREFE, J. L., KEOHANE, Robert O. (ed.) (2003). Op. Cit., (p. 4)

¹⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p 325) [302/303]

¹⁰¹ En contra de esta afirmación ver SEARLE, John R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos: Madrid, (p. 182-3), donde Searle expresa su idea de que las intenciones no son lingüísticas primariamente, aunque se expresan a partir del lenguaje. *Pero las limitaciones del lenguaje son precisamente las limitaciones que vienen de la Intencionalidad. Wittgenstein frecuentemente habla como si se pudiese inventar un nuevo juego de lenguaje a voluntad pero, si realmente se intenta, uno se encontrará con que sus nuevos juegos de lenguaje son expresiones de formas de Intencionalidad preexistentes.*

¹⁰² ARENDT, H. (1984). *La vida del espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de estudios constitucionales: Madrid, (p. 46)

¹⁰³ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 2)

de las palabras¹⁰⁴, las intenciones (en el caso de Searle) por oposición a los significados. En relación al uso, el punto de la finalidad de *decir* algo, en comunicación con otros, puede ser persuasivo, informativo, contractual en varios grados. El decir actual, el hacer exactamente este anuncio en este momento, es ello mismo una acción, para la que puede haber una variedad de razones, buenas y malas¹⁰⁵. De manera que la justificación concreta de una decisión/acción expresada a un público puede responder a las más variadas intenciones, más o menos conscientes.

Si participamos en la vida política desplegamos conceptos de un tipo particular, que nos atan a un tipo de responsabilidad específica para con nuestros juicios. Por este empleo de conceptos, la vida política está constituida por el discurso¹⁰⁶. Beiner añade, sin embargo, que deberíamos tener cuidado en no sobre-enfatizar la dimensión discursiva de la política, de manera que pudiéramos pensar, como en tiempos de la Ilustración, que el mundo pueda ser rehecho a través de la investigación racional y el discurso purgado de prejuicios¹⁰⁷. Pero ésta no es la única esfera de la discursividad de la política, pues ésta, al partir de un contexto y de su aprehensión particular, depende en ingente medida de la manera en que el lenguaje estructura el mundo, tanto para comprender como para persuadir.

Reflexionando sobre la idea de que el discurso es también acción, Skinner llega a la conclusión de que la teoría de los actos discursivos podría tener algo que contarnos sobre la filosofía de la acción más generalmente, y en particular sobre el papel de la causalidad en la explicación del comportamiento¹⁰⁸. La justificación como acto discursivo hacia un público es una acción que se realiza, después de haber tomado una decisión más o menos relacionada, y que contiene una intención consciente y/o inconsciente con respecto al resultado de la misma. Searle nos dice que el querer decir algo mediante una emisión consiste en proferir esa emisión con la intención de producir ciertos efectos sobre su

¹⁰⁴ *Ibid.*, (p. 2)

¹⁰⁵ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 114-5)

¹⁰⁶ BEINER, R. (1983). *Political judgment*. Cambridge Univ. Press: Cambridge, (p. 147)

¹⁰⁷ *Ibid.*, (p. 148)

¹⁰⁸ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 4)

auditorio¹⁰⁹, y distingue tres condiciones de adecuación de la intencionalidad¹¹⁰: 1) La diferencia entre la “condición de sinceridad” y la “condición de significar”, como por una parte el estado psicológico expresado en la realización del acto y la intención con la que el acto se realiza, y que hace que sea el acto que es¹¹¹. 2) Las condiciones de satisfacción de la intención de significar no son las mismas que las condiciones de satisfacción del acto de habla o del estado psicológico expresado. A pesar de todo, en nuestra explicación de la intención de significar, se ve que el contenido de la intención de significar debe determinar tanto que el acto de habla como que las condiciones de sinceridad tengan las condiciones de satisfacción que tienen y que éstas sean idénticas. 3) Además también hace una distinción entre representación y comunicación, pues comunicar es un asunto de producir ciertos efectos en los propios oyentes, pero se puede tener la intención de representar algo sin preocuparse en absoluto de los efectos sobre los propios oyentes.

Las tres condiciones son muy importantes para el tema que nos concierne, la justificación. Las diferencias entre la “condición de sinceridad” y la “condición de significar” y la diferencia entre “representar” y “comunicar” dan en el clavo de la definición de la justificación. La última condición de adecuación, en la que se diferencia claramente entre la representación de una situación y su comunicación, podría ser analógicamente entendida como la diferencia entre la opinión y el juicio¹¹². Cuando hablamos de la justificación, nos referimos a una información comunicada donde la condición de significar prevalece (no sustituye) a la condición de sinceridad, ya que es la exigencia del otro (aunque sea un *otro* interno) de apoyo argumental. Si en este caso hay

¹⁰⁹ SEARLE, John R. (1992). Op. Cit., (p. 169)

¹¹⁰ *Ibid.*, (p. 172, 173)

¹¹¹ *Ibid.*, (p. 185)

¹¹² Es curioso que Ritter y co. hablen de la justificación de una opinión (y no de la justificación de un juicio), quizás porque la categoría de juicio para ellos está ya justificada, y la categoría de opinión llega al juicio a través de la justificación. Comentan que una opinión puede estar justificada de dos maneras, *indirectamente* o inferencialmente (cuando su justificación depende de otra opinión) o *directamente* (cuando en su justificación no hay más opiniones), aunque se discute si una opinión puede ser justificada racionalmente, como opinión auto-evidente, opinión auto-verificante, opiniones intuitivamente iluminadoras y opiniones que descansan sobre la conciencia inmediata de unos hechos tomados por verdaderos. Dependiendo de la relación entre las opiniones fundaméntales y fundamentadas se puede diferenciar varios tipos de justificaciones: justificaciones deductivas, inductivas y abductivas (cuando constituye una buena explicación de la opinión justificada). Se puede ver una clara relación entre esta tipología de la filosofía analítica de la justificación y la división kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo, en mi opinión. (Ver RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried. (1992). Op. Cit., (p. 257))

una diferencia material entre la intención de la representación y la de la comunicación, esto se debe a una no correspondencia de lo que se conoce (de manera más o menos consciente) con lo que se comunica. La intención de la representación es el porqué vemos el mundo de la manera en que lo vemos, y la intención de la comunicación, es con qué finalidad lo expresamos hacia fuera.

Hampshire establece esta diferencia entre el hecho y la creencia, y nos viene a decir que la comunicación de los hechos nunca puede ser neutral, sino que se enmarca en la estructura de creencias preexistentes. Los hechos, como razones de las creencias, son limitados en su extensión por el contenido de la creencia¹¹³. De ahí que las razones de actuar en determinada dirección están a un nivel diferente a las razones para creer que la declaración justificativa de la acción es verdadera¹¹⁴.

Nos dice Searle que, característicamente, cuando hacemos un enunciado tenemos la intención de hacer un enunciado verdadero y tenemos la intención de producir ciertas creencias en nuestro auditorio, pero la intención de hacer un enunciado es, a pesar de todo, diferente de la intención de producir la convicción o la intención de decir la verdad. Cualquier explicación del lenguaje debe tener en cuenta que es posible mentir, y que es posible realizar un enunciado mintiendo¹¹⁵. Davidson, en cita de Skinner, dice que a menos que comencemos asumiendo que el sostener creencias verdaderas constituye la norma entre las personas que estudiamos, nos encontraremos incapaces de identificar lo que creen¹¹⁶, y por tanto lo que pretenden. Antes de pronunciarme sobre la emisión de enunciados verdaderos o falsos, habría que definir ambos adjetivos, lo cual me parece sobremanera difícil, dada su más que aparente complejidad, debida a su dinamismo

¹¹³ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 146)

¹¹⁴ *Ibid.*, (p. 166)

¹¹⁵ SEARLE, John R. (1992). Op. Cit., (p. 176)

¹¹⁶ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 29). En relación a la pretensión de verdad de nuestras afirmaciones, Ritter y co. comentan algo interesante. Platón considera que el conocimiento es opinión justificada como verdadera o verificada. Esta afirmación, ha recibido muchas críticas, entre ellas una de especial importancia para nuestro tema que se deriva del regreso de la justificación: si se parte de la suposición de que una opinión sólo está justificada cuando descansa sobre buenos fundamentos, se está cerca de demandar a los mismos fundamentos una justificación. Las reacciones a esta crítica han venido desde varias corrientes: el escepticismo, el contextualismo, teorías fundamentalistas, teorías de la coherencia. (Ver RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (1992). Op. Cit., (p. 257-8))

intrínseco. El que una persona no emita un enunciado que podría ser caracterizado como “verdadero”, no quiere en ningún caso decir que esté mintiendo, sino simplemente que no dice la verdad. El por qué no dice la verdad y el cómo se caracteriza que no diga la verdad, es algo meramente cualitativo, que ni siquiera seguros del conocimiento de la persona podemos afirmar. Además, en este caso, y respondiendo a Davidson, no nos interesa saber lo que las personas “realmente creen”, lo cual en mi opinión es algo cuanto menos difícil de demostrar, sino cómo argumentan lo que dicen que creen, o cómo a través de lo que dicen que creen argumentan su decisión. La verdad que podemos conocer, al fin y al cabo, es sólo la coherencia de nuestros argumentos, siempre criticables o fasificables; y, por lo tanto, un juicio es justificable (una justificación coherente) si muestra la coherencia o incoherencia de la justificación que juzga, o la situación que juzga y a partir de la cual establece una justificación¹¹⁷.

Keith Graham, citado por Q. Skinner, nos dice que las creencias falsas, se dice, apuntan a errores de razonamiento, y errores de razonamiento requieren explicaciones adicionales de un tipo que no serían necesarias en el caso de creencias verdaderas¹¹⁸. Pero, ¿quién dice que la creencia sea verdadera o falsa? ¿Quién la juzga? Y ¿por qué la explicación en uno u otro caso, de la creencia, debería ser cualitativamente más o menos complicada? ¿No sería más bien nuestro juicio de una creencia, en el que la consideramos verdadera o falsa, el que debería ser argumentado con mayor o menor complicación, y no la creencia en sí, como fin de la argumentación? ¿Quién puede de hecho argumentar “verdaderamente” la “verdad” de una creencia? Más bien podríamos apoyar mejor o peor nuestro juicio de la verdad o falsedad de esa misma creencia en relación a una coherencia interna o propia. Schick nos dice que una proposición es una representación, y cualquier evento puede ser variadamente representado. Expresa un estado de los asuntos pero sólo

¹¹⁷ Hampshire nos dice que después del descubrimiento de la coherencia las afirmaciones morales son más seguras, en un sentido psicológico, de lo que lo fueran antes; esa es la primera ventaja. La segunda ventaja tradicional es que algunas intuiciones son correctamente corregidas cuando la teoría estabilizante es completamente entendida; casos dudosos de afirmaciones morales son clarificados y clasificados claramente dentro de una teoría, y el conflicto entre afirmaciones es dejado como inteligible por una teoría, lo cual explica por qué los conflictos deben aparecer y cómo han de ser resueltos¹¹⁷. (Ver HAMPSHIRE, S. (1978). “Morality and Pessimism”, en HAMPSHIRE, S. (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge Univ. Press, (p. 34))

¹¹⁸ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 30)

es una de muchas expresiones de él. Sin embargo, prosigue diciendo que el problema está en que a veces la gente establece valores diferentes sobre las diferentes proposiciones que expresan un evento, pues él piensa que el evento es uno a pesar de que las descripciones son varias¹¹⁹. Yo no me veo con la capacidad de ir “más allá” de las descripciones a ese “mundo ideal de formas” más *real* que el que describo.

Putnam (1981) a través de Skinner nos dice que no hay nada más fatal para la buena práctica histórica que introducir la cuestión de la verdad en la explicación social de esta manera. Hacer así es asumir que, cuando sea que un historiador encuentra una creencia que él o ella juzga ser falsa, el problema explicativo debe ser siempre el de dar cuenta de un lapsus de racionalidad. Pero esto es igualar el sostener creencias racionales con el sostener creencias que el historiador juzga que son verdaderas. Y esto es excluir la obvia posibilidad de que, incluso en el caso de creencias que ahora nos sorprenden como manifiestamente falsas, pueden haber habido buenas razones en periodos históricos anteriores para tomarlas como verdaderas¹²⁰. Como proponía Wittgenstein en su último escrito, *Sobre la certeza*, las certidumbres que tenemos se apoyan unas en otras y la verdad de una proposición, por la que enunciamos una creencia, sólo puede entenderse holistamente, en relación con otras proposiciones que expresan y hacen explícitas otras creencias¹²¹, y por tanto no pueden ser juzgadas desde parámetros totalmente diferentes.

Skinner nos viene a decir que cuando decimos de una creencia dada que la tenemos como verdadera, lo que estamos diciendo es que la encontramos racionalmente aceptable. Pero esto no es afirmar, como el relativista conceptual hace, que no hay nada más en la verdad que aceptabilidad. Al contrario que el relativista, no está intentando ofrecer una definición de la verdad. No está hablando en general sobre la verdad; está hablando sobre lo que diferentes personas en diferentes momentos pueden haber tenido buenas razones para tomar como verdadero, indiferentes a si nosotros mismos creemos que lo que tomaron como verdadero fue de hecho verdad. Está convencido de que la importancia de la verdad para el tipo de investigaciones históricas que está considerando ha sido muy

¹¹⁹ SCHICK, F. (1994). “Under which descriptions?”, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.). Op. Cit., (p. 254)

¹²⁰ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 31)

¹²¹ THIEBAUT, Carlos (1999). Op. Cit., (p. 64)

exagerada¹²². Explicar una acción es normalmente citar la meta que un agente desea llevar a cabo – correspondiendo a su motivo para actuar – junto con la creencia de que la representación de la acción conducirá a la realización de la meta¹²³. Incluso aunque los principios raramente funcionan como motivos, existe al menos un tipo de situación en la que los ideales de un agente afectarán su comportamiento. Se trata de la situación en la que el agente está comprometido con una acción cuestionable, pero al mismo tiempo posee una fuerte motivación para intentar (en frase weberiana) legitimarla¹²⁴. Esta situación es muy común en políticos que han tomado una decisión errónea, pero no quieren reconocer la falsedad de sus justificaciones.

Más extremo aún que Skinner, expresa Rorty su posición diciendo que encontraremos que prácticamente todo el mundo es capaz de poner sus deseos y opiniones juntos de manera tal que satisfagan un examen pragmatista de racionalidad. De manera que la idea de preguntar si fue de hecho racional para ellos sostener sus creencias resultantes llega a ser vacío de contenido y por tanto de fuerza explicativa¹²⁵. Esto si tomamos por ejemplo la definición de racionalidad de Popper¹²⁶. De hecho, crucial para la conversación es la noción de la *persuasión*, es decir, crucial para la condición de significar de una justificación es la noción de persuasión, no la de racionalidad, sino la de razonabilidad más o menos particular. Como con el relato de Arendt del juicio, la validez de una afirmación conversacional es ampliamente un asunto de su poder persuasivo. Una pretensión es válida hasta el punto en que es convincente a otros conversantes experimentados quienes, al oírlo a la luz de su conocimiento de la tradición, son capaces de menear sus cabezas, y así reconocerlo como una contribución inteligible y plausible¹²⁷. Este meneo de cabeza es el símbolo del juicio de la justificación, un juicio reflexivo no absoluto y siempre dinámico y cambiante, consciente de la incapacidad, en su caso, de justificar o juzgar unívocamente.

¹²² *Ibid.*, (p. 52)

¹²³ *Ibid.*, (p. 146)

¹²⁴ *Ibid.*, (p. 146)

¹²⁵ *Ibid.*, (p. 38)

¹²⁶ Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F., TEIRA SERRANO, D., ZAMORA BONILLA, J. (2005). *Filosofía de las ciencias sociales*. Addenda: Madrid, (p. 109-10)

¹²⁷ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 72)

2.2.2. Justificaciones a partir de los juicios

Nuestra nación está en guerra

(George W. Bush, “President delivers state of the Unión Address”, 01/29/2002)

La descripción de la realidad es esencialmente inagotable¹²⁸.

No hay política de poder que no se apoye en un gran ideal para justificar sus horrores¹²⁹.

Al día siguiente de los atentados, Bush afirma que los ataques producidos el día anterior contra su país fueron más que actos de terror. *Fueron actos de guerra*. Se trata de un cambio cualitativo de descripción del terrorismo como crimen a su descripción como estrategia de guerra. De esta manera convierte el terrorismo internacional en el enemigo en la guerra contra EE.UU. y sus aliados, en un tipo de guerra diferente a la tradicional guerra entre naciones. Es una guerra asimétrica de tipo diferente de las guerras asimétricas en otros horizontes geográficos, quizás por su carácter religioso, no nacional. El convertir los ataques terroristas en ataques dentro de una batalla de una guerra, comenzada por estos terroristas, y ante los cuales EE.UU. debe defenderse, parece darle legitimidad suficiente a este país como para hacer un contra-ataque del tipo que sea para defender su nación¹³⁰, ya que *la libertad y la democracia están bajo ataque*¹³¹.

¹²⁸ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 21)

¹²⁹ ÁGUILA, Rafael del (2005). “Políticas perfectas: ideales, moralidad y juicio”, en ÁGUILA, Rafael del, BLANCO, Amalio y SABUCEDO, J. M. *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias*. Trotta: Madrid, (p. 20)

¹³⁰ Parecería que Virginia Held se dejara llevar por el argumento de legitimación del contrincante para legitimarse el estado agresor a sí mismo, aunque por supuesto en el sentido contrario al que ella hubiera deseado. Afirma que la violencia no es justificable, pero que el terrorismo como el ejército que lo combate son igualmente no justificables: *El terrorismo no es únicamente atroz. Toda violencia es atroz, y caminos deberían ser desarrollados para enfrentarse al conflicto de maneras no violentas. La guerra es especialmente atroz y de la misma manera lo es el terrorismo. Deberíamos constantemente reiterar la acaso cierta no justificabilidad de usar violencia, y constantemente afirmar la superioridad de la no violencia para mantener el orden, sostener la ley, y llevar a cabo la justicia. La violencia nunca debería ser otra cosa que un último recurso. Pero en las circunstancias actuales algunos usos de la violencia pueden estar justificados, y el terrorismo puede ser no más injustificable que la guerra. Entonces, los requerimientos de moderación y proporcionalidad del ius in bello, ambos para grupos que buscan una meta política y estados que buscan suprimir estos grupos, deberían ser considerados.* (HELD, Virginia (Summer 2005). “Terrorism and Just War Theory”, en *Journal of social philosophy*, Vol. 36, No. 2, (p. 180))

¹³¹ George W. Bush, “Remarks by the President in Photo Opportunity with the National Security Team”, 09/12/2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010912-4.html>

Nadie podría haber explicado mejor que Walzer la estrategia de justificación (en el marco amplio) que realiza la administración Bush en relación a la guerra de Irak. Se trata de una atribución de intenciones muy concreta que se dirige a evidenciar el miedo ante una amenaza más que probable. *Necesitamos hacer juicios sobre las intenciones de nuestros vecinos y, si esos juicios han de resultar posibles, debemos estipular ciertos actos o conjuntos de actos para que cuenten como evidencia de malignidad. Esas estipulaciones no son arbitrarias; han sido generadas, en mi opinión, al reflexionar sobre lo que significa “ser amenazado”. Cuando estipulamos los actos de amenaza, no sólo estamos buscando indicaciones de intencionalidad, sino también derecho de respuesta*¹³².

Arendt nos dice que el poder constituye un final en sí mismo, del mismo modo que la paz¹³³. *El poder no requiere justificación, ya que es inherente a todas las comunidades humanas siempre. Pero sí necesita legitimidad. Su legitimidad está en el origen del poder, que coincide con la creación del grupo. El poder se legitima a través de la apelación al pasado, mientras que la justificación de un medio se sigue de un propósito, que está en el futuro.* El “ejercicio del poder”, por medio de la autoridad explícita hacia otro o la violencia, sí requiere justificación. En sus palabras, *la violencia puede ser justificada, pero nunca puede ser legítima.* Su justificación será tanto más evidente cuanto más cerca está la meta a alcanzar. A nadie se le pasa por la mente poner en cuestión la justificación de la aplicación de la violencia en el caso de la defensa propia, porque el peligro no es sólo evidente sino inmediatamente presente, de modo que entre la finalidad y los medios, que debe justificar, no hay ningún momento considerable¹³⁴. Pero la legitimidad de esta expresión de fuerza depende de la legitimidad del poder que la ejerce. En el caso de la guerra preventiva (o más aún en el caso de la guerra anticipatoria), su justificación (posiblemente previa a su legitimidad) es más peliaguda, ya que no depende del hecho de un ataque previo, sino de la interpretación de su posibilidad.

¹³² WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 121, 123)

¹³³ ARENDT, Hannah (2003 (1ª ed. 1970)). *Macht und Gewalt*. Piper: München, (p. 52)

¹³⁴ *Ibid.*, (p. 53)

Partiendo de aquí, y de la afirmación de Walzer de que la guerra es justificable a veces y la forma en la que se desarrolla está siempre sujeta a crítica moral¹³⁵, y partiendo de que todo el que decide llevar a cabo una guerra, y más en una sociedad que se dice democrática y ante una opinión pública mundial observante, debe justificar su decisión para tratar de legitimarla, si no legalizarla, también la guerra de Irak u “operación libertad iraquí” es defendida a través de una serie de argumentos justificadores, que pueden o no coincidir con las motivaciones y/o intenciones reales, que tratan de legitimar (si no legalizar) dicha acción ante un variado público. Walzer añade que, en este sentido, parece claro el triunfo de la teoría de la guerra justa, ya que sorprende hasta qué punto los portavoces militares se prestan a emplear sus categorías, explicando una historia causal que justifica la guerra y describiendo las batallas de manera que quede clara la contención con la que se ha librado¹³⁶. La causa principal del triunfo actual de la teoría de la guerra justa es que hay razones de Estado para luchar con *justicia* (cursiva mía)¹³⁷, o más bien yo me inclinaría a afirmar que se buscan argumentaciones que persuadan de la justicia con la que el decisor se está enfrentando a la guerra. Se establecen narraciones que convencen de la propiedad de las acciones según los criterios de la Teoría de la Guerra Justa o de la justicia, leída de una determinada manera.

No existe ninguna visión indisputable de los hechos ocurridos, sino que existen sólo diferentes narraciones acerca de visiones más o menos dispares, que *a posteriori* pueden ser más o menos verificables. Como nos dice Thomas Kuhn, cuando sea que narramos nuestras creencias inevitablemente empleamos algún esquema clasificatorio particular¹³⁸. Éste puede estar relacionado a una visión concreta o general de la justicia, o estar más bien dirigida a una serie de intereses más o menos individuales y/o colectivos, etc. El hecho de que diferentes esquemas dividan el mundo de maneras diversas quiere decir que ninguno de ellos puede ser alguna vez in-contenciosamente empleado para relatar hechos indisputables¹³⁹. La justificación que se ofrezca de, en este caso, una guerra anticipatoria

¹³⁵ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 15). Él se refiere concretamente a las Guerra de Kosovo y Afganistán, aunque de la misma manera se intenta hacer ahora en Irak.

¹³⁶ *Ibid.*, (p. 33)

¹³⁷ *Ibid.*, (p. 31)

¹³⁸ KUHN, Thomas (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE: México

¹³⁹ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 45)

llevada a cabo contra (el régimen de) Irak, es una narración, que puede ser más o menos parecida a la representación que el que haga esa narración tenga de hecho. Por lo tanto, ni podemos saber a ciencia cierta cuáles son los hechos indisputables, ni podemos saber tampoco a ciencia cierta, cuál es la visión del sujeto que la expresa. Lo único que podemos conocer es nuestra percepción de la narración de los hechos o quizás nuestra propia visión, más o menos informada, acerca de los hechos que veamos. Hilary Putnam nos dice que no puede existir evidencia observacional que no esté hasta un cierto punto formada por nuestros conceptos y pues por el vocabulario que usamos para expresarlos¹⁴⁰, y mucho menos puede existir evidencia de ningún tipo de cuál es la visión *real* del que expresa cuál es su visión. *En realidad no puede haber discrepancia entre los motivos legitimadores, que un partido que lleve la guerra pueda indicar, y los motivos reales que la mueven a actuar*¹⁴¹, pero de hecho la hay. Además, la experiencia de conflicto de evidencias, ya sea en sus propias mentes o en discusiones con otros, es universalmente compartida y no puede ser evitada. Incluso el fanático que está seguro de que es el que mejor sabe discriminar justicia de injusticia también sabe que debe prepararse a sí mismo con argumentos para encontrar el desacuerdo¹⁴².

Las justificaciones son y pueden ser muy variadas: Los intelectuales del neoimperialismo indican que EEUU tiene una función de liderazgo, que su papel es el de impulsar la democracia, los derechos humanos y el libre mercado. Para algunos de ellos se trata de ejercer el Imperio como una obligación moral (Ignatieff); para otros es el trabajo pragmático de acabar con los regímenes totalitarios y radicales de Oriente Medio para comenzar una democratización que servirá a los pueblos locales y los EEUU implícitamente, porque se acabarán las bases sociales del terrorismo (Thomas Friedman). Fukuyama, entre tanto, saluda el discurso del *Eje del Mal*¹⁴³ de Bush como una línea de defensa del sistema liberal internacional, que se ve afectado por la falta de visión de los europeos. Pero, además, junto con este discurso moralizador y pragmático están los

¹⁴⁰ *Ibid.*, (p. 46)

¹⁴¹ MAYER, Peter. Op. Cit., (p. 3)

¹⁴² HAMPSHIRE, Stuart (2000). *Justice is conflict*. Princeton Univ. Press: Oxford, Princeton, (p. 65)

¹⁴³ Es en el discurso sobre el Estado de la Nación, pronunciado en Washinton D.C., el 29 de enero del 2002, donde George W. Bush comenta el estatus de estos tres países como pertenecientes a un “eje del mal”. (www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html)

intereses económicos y geopolíticos. Aguirre puntualiza que antes de que la guerra empezara, Washington ya empezó a adjudicar contratos a empresas vinculadas a miembros del gobierno, indicó que entregaba a empresas de EEUU la explotación del petróleo (de las reservas más grandes del planeta) y declaró su intención de instalar cuatro bases militares en Irak para que se quedasen durante años¹⁴⁴. Pero no me corresponde en este trabajo juzgar cuál es la razón *real* de que se llevara (y se siga llevando) a cabo esta guerra, si es que ésta existe. De hecho, es justamente esto lo que querría evitar, pues lo que me gustaría recalcar es que quizás nunca contemos con toda la información con la que cuentan los decisores (como opinión pública que considero que somos), y ni siquiera si contáramos con toda esa información (muchas de ella reservada) sabríamos a ciencia cierta el por qué, la intención o motivación *real*, del decisor en cuestión. Ni siquiera él o ella mismo/a puede estar totalmente seguro de esta última, y posiblemente muchos factores diferentes, e incluso, contradictorios, jugaran un papel importante. Es éste un tema para la psicología, pero es de hecho mi convencimiento.

El argumento conjunto es, pues, el siguiente: existe una guerra por la que ya se nos ha atacado, ante la que tenemos que defendernos, cogiendo a terroristas y acabando con regímenes que los apoyan. *El régimen iraquí es una amenaza de una urgencia única*. La administración argumentaba que Saddam había acumulado armas biológicas y químicas a pesar de las peticiones de las Naciones Unidas. Saddam ya no tiene ninguna legitimidad para contrarrestar estas afirmaciones, por la historia de brutalidad que todos conocemos. Bush se sirve de esto para afirmar que “ninguno de nosotros aquí hoy deseamos ver el conflicto militar, porque conocemos la horrible naturaleza de la guerra. Nuestro país valora la vida, y nunca busca la guerra a menos que sea esencial a la seguridad y la justicia. En este caso, el uso de la fuerza es el mejor camino para evitar el conflicto. (...) El curso de la acción puede traer sacrificios. Pero el retraso, la indecisión y la inacción pueden guiar a un horror masivo y repentino”¹⁴⁵. El primer motivo es, pues, la

¹⁴⁴ AGUIRRE, M (julio 2003). “La estrategia de seguridad en la nueva época Bush: la guerra preventiva y la ideología del imperio”, en *RIFP* (Madrid), nº 21, (p. 240)

¹⁴⁵ George W. Bush, “President, House Leadership Agree on Iraq Resolution”, 10/02/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021002-7.html>. Mearsheimer y Walt rechazan este argumento en su artículo, ver MEARSHEIMER, John J. & WALT, Stephen M. (Enero/Febrero 2003). “An unnecessary war”, en *Foreign Policy*

acumulación y adquisición por parte del régimen de Saddam de armas de destrucción masiva. Dada la historia del régimen, esto puede constituir una amenaza no sólo para su propia población, las minorías kurda y chií, sino también para países vecinos, como Irán o Israel, e incluso para países más lejanos que compartan valores que se contrapongan a la visión del régimen iraquí, como EE.UU., Canadá o Europa. El segundo motivo formal, después del de las armas de destrucción masiva, son las relaciones con el terrorismo internacional. *Debemos confrontar tanto células terroristas como estados terroristas, porque son diferentes caras del mismo mal*¹⁴⁶. Como la primera responsabilidad del gobierno de los EE.UU. es proteger la seguridad de la nación y sus ciudadanos, no se necesita la aprobación de las Naciones Unidas para tomar una decisión en este sentido. Aunque se tratará de trabajar con las NN.UU., éstas nunca podrán suponer un impedimento a la defensa nacional de la seguridad de su país¹⁴⁷. De manera que por una parte se trata de reforzar la credibilidad de las Naciones Unidas en el cumplimiento de las resoluciones que se vienen sucediendo desde 1990, y por otra parte se trata de no dejarse constreñir por esas mismas Naciones Unidas en la defensa de la propia seguridad (ampliables a todo el “mundo civilizado”).

A partir de los ataques terroristas sobre Nueva York y Washington DC el 11 de septiembre del 2001, Bush establece las prioridades estratégicas de los EEUU en el desarme de todos aquellos “estados fallidos” que puedan utilizar o proporcionar armas de destrucción masiva a terroristas o grupos terroristas para el ataque, en primer lugar, de su propio territorio y, en segundo lugar, de todo el mundo occidental (defensor de unos valores particulares); en la prevención (anticipación) de ataques como los sucedidos este día de septiembre, se reservan el derecho de atacar objetivos estatales o no estatales que puedan de cualquier forma suponer una amenaza a la seguridad de su país; en la defensa de la libertad y la democracia en todos aquellos países (no occidentales) donde regímenes auto- o teo-cráticos impongan determinadas políticas que no estén de acuerdo ni con la opinión pública de la población autóctona, ni con la seguridad de su propio país. Para que

¹⁴⁶ George W. Bush, “President, House Leadership Agree on Iraq Resolution”, 10/02/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021002-7.html>

¹⁴⁷ *Ibidem*.

la justificación sea más o menos creíble debe haber lazos entre ese determinado Estado, en este caso Irak, y el 11-S. Para establecer dichos lazos con Irak, Bush:

- 1) Nos recuerda la historia de crueldad del régimen de Saddam Hussein. “Irak fue gobernado por una dictadura que asesinaba a sus propios ciudadanos, amenazaba a sus vecinos y desafiaba al mundo. Sabíamos de su larga historia persiguiendo e incluso usando armas de destrucción masiva, y sabemos que el 11 de septiembre requiere a nuestro país pensar de manera diferente”¹⁴⁸.
- 2) Con ello nos avisa del daño que está dispuesto a hacer y el supuesto peligro que supone que se esté proveyendo de armas de destrucción masiva, ya que la posibilidad de que Saddam adquiriera una bomba nuclear hace que los aliados tengan que intervenir pronto, ante el supuestamente encontrado programa de desarrollo de armas nucleares por los inspectores de la ONU: “Si permitimos que Saddam adquiera el material necesario, estaría en una posición de chantajear a cualquiera que se opusiera a su agresión”¹⁴⁹. Es la mera posibilidad de chantajear a los EE.UU. lo que justifica (teóricamente) su inmediata acción.
- 3) Para ello recuerda las exigencias de desarme del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para con Irak – y su reticencia a cumplir los compromisos. “El mundo se ha unido para decir al régimen iraquí fuera de la ley que no se le permitirá construir o poseer armas químicas, biológicas o nucleares. Este es el juicio del Congreso de los Estados Unidos, este es el juicio del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Ahora el mundo debe insistir en que este juicio sea puesto en vigor”¹⁵⁰, y continúa: El Consejo de Seguridad de la ONU, la Alianza OTAN y los Estados Unidos están unidos – Saddam Hussein se desarmará completamente de armas de destrucción masiva. Y si no lo hace, los Estados Unidos liderarán una coalición para desarmarle”¹⁵¹.

¹⁴⁸ George W. Bush, “President’s Radio Address”, 03/19/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/03/20050319.html>

¹⁴⁹ George W. Bush, “President Bush outlines Iraqi threat”, 10/07/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html>

¹⁵⁰ George W. Bush, “President Pleased with U.N. vote”, 11/08/2002 <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/11/20021108-1.html>

¹⁵¹ George W. Bush, “President Signs National Defense Authorization Act”, 12/02/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/12/20021202-8.html>

- 4) Nos recuerda con ejemplos la falta de autoridad de la ONU, y los desastres que han ocurrido por su “falta de acción decisiva”, en escenarios tan diferentes como Kosovo, Ruanda o incluso Bangladesh: “Hemos visto demasiadas veces en la última década que la falta de acción decisiva por parte del Consejo de Seguridad ha conducido a la tragedia. Algunas amenazas son tan graves – y sus posibles consecuencias tan terribles – que deben eliminarse, aunque se requiera la fuerza militar”¹⁵².
- 5) Y nos avisa, con pruebas relativas, de que Saddam se está armando y que no debemos esperar a que se desarme; nos habla de sus intenciones y de su patrocinio del terror, con la consiguiente defensa de la acción aliada como “mal menor” frente al *Mal* que pueden significar las posibles consecuencias de acciones por parte de ciertos estados (o individuos): “Después de condenar la continua posesión de Saddam Hussein de armas químicas y biológicas, la obstrucción de las inspecciones, y la represión brutal de la población iraquí, el congreso afirmó que “Irak supone una amenaza continua a la seguridad nacional de los Estados Unidos y la paz y la seguridad internacional de la región del golfo Pérsico y se mantiene en una infracción material e inaceptable de sus obligaciones internacionales”. “Irak continúa suponiendo un grave peligro a la paz y la seguridad globales”¹⁵³.
- 6) Por último, identifica (de manera maniqueísta) al régimen de Saddam con el Mal – y a EE.UU. y sus aliados como los defensores de la libertad y de la paz. “Sea cual sea la duración de esta batalla, y sean cuales sean las dificultades, no permitiremos el triunfo de la violencia en los asuntos de los hombres – las personas libres pondrán el curso de la historia”¹⁵⁴.

La invasión de Irak guiada por EEUU tenía tres justificaciones declaradas: 1) un argumento *legalista* de que la guerra era necesaria para hacer cumplir las resoluciones de

¹⁵² George W. Bush, “President Discusses Iraq in Radio Address”, 03/15/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030315.html>

¹⁵³ George W. Bush, “Text of a Letter from the President to the Speaker of the House of Representatives”, 03/25/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030325-3.html>

¹⁵⁴ George W. Bush, “State of the Unión Address”, 01/28/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html>

las Naciones Unidas en oposición al desafío iraquí, ya que además “hoy, el peligro más grave en la guerra contra el terror, el peligro más grande que encara América y el mundo, es los regímenes fuera de la ley que buscan y poseen armas nucleares, químicas y biológicas”¹⁵⁵, 2) un argumento *humanitario* de que la guerra removería un dictador brutal, y 3) un argumento de *guerra preventiva*¹⁵⁶ que, en palabras de la Declaración sobre la Seguridad Nacional del presidente Bush, los Estados Unidos deben “parar a los estados fallidos (*rogue states*) y sus clientes terroristas antes de que sean capaces de amenazar o usar armas de destrucción masiva contra los Estados Unidos y nuestros aliados y amigos”¹⁵⁷. Como el mismo Bush nos dice: Las razones para la guerra son esas tres: 1) Desarmar, 2) Liberar, 3) Prevenir¹⁵⁸. Con estos tres argumentos Bush parece no caer en lo que Rodin comenta en el sentido de que aunque un estado puede tener el derecho de defensa nacional incluso cuando las vidas de ninguno de sus ciudadanos esté amenazada, como por ejemplo en el evento de una invasión sin derramamiento de sangre. De todas formas, tener una meta para defender las vidas de los ciudadanos no es suficiente para hacer una acción militar que sea proporcionada y necesaria una instancia de la defensa nacional¹⁵⁹. De aquí que no sólo se queda con el argumento defensivo, sino que le da un ámbito internacional y lo refiere también a la propia población iraquí.

Con respecto a este marco amplio de justificación trataré de buscar en los próximos sub-epígrafes una serie de aclaraciones de cómo son posibles las diversas argumentaciones y no de por qué son más o menos válidas.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Debemos tener en cuenta aquí, que Bush nunca habla de guerra anticipatoria (*preventive war*), sino que únicamente se refiere a la guerra que está llevando a cabo como guerra preventiva (*preemptive war*). Sí utiliza el verbo “prevenir” (*prevent*), en el sentido de adelantarse a los acontecimientos.

¹⁵⁷ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 207)

¹⁵⁸ George W. Bush, “President Bush Addresses the Nation”, 03/19/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030319-17.html>. McCartney también nos dice lo mismo: Desde que Bush primero enunció su doctrina en septiembre del 2001, añadió dos dimensiones significantes a ella. La primera es su asociación con el “enemigo” de aquellos que desarrollan armas de destrucción masiva (ADM). (...) Normativamente y conceptualmente enlazó su subsiguiente política de Irak en la estructura profunda de la postura global americana. (...) El segundo mayor desarrollo en la doctrina de Bush, la prevención, puso la base de la política iraquí de Bush incluso más forzosamente. En el discurso de graduación en West Point el 1 de junio del 2002, fue inusualmente claro al articular el razonamiento para la política preventiva (o, más exactamente, anticipatoria) americana. (MCCARTNEY, P. T. (2004). “American Nationalism and US Foreign Policy from September 11 to the Iraq War”, en *Political Science Quarterly*, Vol. 119, No. 3, (p. 414-5))

¹⁵⁹ RODIN, David. Op. Cit., (p. 66)

2.2.2.1.El desarme

“El régimen iraquí será desarmado. El régimen iraquí será terminado. La población iraquí será libre. Y nuestro mundo será más seguro y pacífico”¹⁶⁰.

El así llamado por Luban argumento *legalista* o, más llanamente, la meta del desarme de Irak, puesto sobre la mesa ya desde la segunda guerra de Irak¹⁶¹, tiene una larga historia de resoluciones del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, una larga serie de intervenciones estadounidenses, británicas e incluso francesas en territorio iraquí y una larga historia de “engaños” (comillas mías) por parte de Irak hacia la comunidad internacional, con expulsión de los inspectores de armas de la ONU y de la AIEA en 1998, incluidos¹⁶². Ya en julio del 2002 afirma el presidente muy resolutamente que provocará un cambio de régimen en Irak y que usará todas las herramientas disponibles para llevar esto a cabo¹⁶³, y una de las herramientas de justificación que serían más legítimas era hacerse eco de las resoluciones del Consejo de Seguridad para el desarme de Irak, ignoradas o pospuestas por el régimen hasta aquella fecha.

Para situarnos un poco en la situación “legal” del régimen, conforme a más de 30 resoluciones que han sido aprobadas por el Consejo de Seguridad desde su invasión de Kuwait (la segunda guerra del Golfo) en 1990, trataré de repasar brevemente su historia, bajo consideración, sin embargo, de que no es intención de este trabajo ser un estudio de la ley internacional con respecto a Irak, sino que se trata simplemente de ver la justificación de la administración Bush para llevar a cabo una guerra contra el régimen de Saddam, basada en la política de desarme de Irak que se sucedía ya más de 12 años.

¹⁶⁰ George W. Bush, “Remarks by the President on the Wartime Supplemental”, 03/25/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030325-2.html>

¹⁶¹ El nombre ha sido sacado del libro *Der neue Golfkrieg* de Herfried Münkler para denominar la intervención de la comunidad internacional liderada por EEUU y Gran Bretaña contra la invasión de Kuwait por parte de Irak, también llamada “Tormenta del desierto”, en 1990.

¹⁶² Ver TAFT, William H; BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). “Preemption, Iraq, and International Law” (557-563) y YOO, John (Jul., 2003). “International Law and the War in Iraq” (563-576), en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3

¹⁶³ George W. Bush, “President urges congress to support nation’s priorities”, 07/08/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/07/20020708-5.html>

Como todos sabemos, el 2 de agosto de 1990 Irak invadió Kuwait. Virtualmente inmediatamente, el Consejo de Seguridad de la ONU adoptó la Resolución 660¹⁶⁴, la primera de muchas resoluciones condenando las acciones de Irak y demandando la retirada de Kuwait. Ante la negativa de Irak de cumplir la resolución, en noviembre de 1990, el Consejo adoptó la Resolución 678, que en su párrafo segundo autorizaba el uso de “todos los medios necesarios” para defender e implementar la Resolución 660 y resoluciones relevantes subsiguientes, y para restaurar la paz internacional y la seguridad en el área¹⁶⁵. Invocaba específicamente el capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas¹⁶⁶ y daba a Irak un plazo hasta el 15 de enero de 1991 para implementar la Resolución 660¹⁶⁷. Irak rechazó el ultimátum, y el 16 de enero comenzó la operación Tormenta del Desierto. El 27 de febrero de 1991, Irak fue expulsada de Kuwait¹⁶⁸.

El 3 de abril de 1991, el Consejo adoptó la Resolución 687¹⁶⁹. Esa resolución no devolvía la situación al *status quo* anterior, la situación que pudo haber existido si Irak no hubiera invadido nunca Kuwait o si el Consejo nunca hubiera actuado. Más bien, la Resolución 687 declaraba que, sobre la aceptación oficial de Irak de sus provisiones, tendría lugar un alto el fuego formal, e imponía diversas condiciones sobre Irak: (1) destruir sus armas químicas y biológicas y misiles balísticos y acordar inspecciones *in situ*; (2) no usar, desarrollar, construir, o adquirir estas armas de destrucción masiva y sus medios de entrega; (3) no adquirir o desarrollar armas nucleares o material utilizable para la construcción de armas nucleares o sus componentes; (4) aceptar inspecciones *in situ* y destruir armas y materiales relacionadas a lo nuclear. No había duda de que este tipo de armas en manos de un régimen tal suponían un grave peligro a los países de la región y de cualquier otro lugar, incluyendo a los Estados Unidos, por la posibilidad tanto de su uso por parte de Irak como por su transferencia para el uso por parte de otros¹⁷⁰. El día 6 de abril de 1991 Irak oficialmente aceptó los términos y se realizó un alto el fuego formal

¹⁶⁴ Ver S/RES/660 (1990), 2 de agosto de 1990, y S/RES/661, 6 de agosto de 1990 (www.un.org)

¹⁶⁵ Ver párrafo 2 de S/RES/678 (1990), 29 de noviembre de 1990

¹⁶⁶ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 558)

¹⁶⁷ Ver YOO, John (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 564)

¹⁶⁸ *Ibid.*, (p. 564)

¹⁶⁹ Ver S/RES/687 (1991), 3 de abril de 1991, en especial apartados C y H

¹⁷⁰ No entro en quiénes fueron los sujetos que en los años 80 apoyaron a Irak contra Irán, proveyéndole parcialmente de este armamento.

entre Irak, Kuwait y las naciones que habían cooperado con Kuwait, incluidos los Estados Unidos. Después de considerar la naturaleza del peligro puesto por Irak, el Consejo, actuando bajo la autoridad del Capítulo VII, estableció una serie especial de reglas para protegerse contra él¹⁷¹.

Desde el comienzo, Irak se resistió a los esfuerzos de la Comisión Especial de Naciones Unidas (UNSCOM) para llevar a cabo su mandato [inspecciones], y la intransigencia de Irak continuó durante años. Fue sobre esta base [de violación de sus obligaciones para con la cooperación en relación a las armas de destrucción masiva, declarada el 15 de diciembre de 1998 por parte de la UNSCOM, que informó de su imposibilidad de proseguir su mandato debido al obstruccionismo iraquí] sobre la que los Estados Unidos bajo el presidente Clinton concluyeron la campaña *desert fox* contra Irak en diciembre de 1998, que siguió a repetidos esfuerzos por parte del régimen iraquí para negar el acceso a los inspectores de armas, y que confirmó las resoluciones del Consejo¹⁷². Los siguientes cuatro años Irak rechazó permitir las inspecciones de la ONU¹⁷³. Pero no se aprobó ninguna Resolución consiguiente aprobando el uso de la fuerza para reforzar las anteriores resoluciones, ya que la autoridad de las Resoluciones 678 y 687 no había desminuido por el intervalo de 12 años¹⁷⁴.

La visión de EEUU fue que si el que hubiera habido una violación material era un hecho objetivo, no sería necesario para el Consejo determinar o afirmarlo así. El debate sobre si una violación material había ocurrido y quién debería determinar esto, sin embargo, no debería oscurecer un punto más importante: todos estaban de acuerdo en que una determinación por parte del Consejo de que Irak había cometido una violación material autorizaría a estados miembros individuales a usar la fuerza para asegurar su misión con las resoluciones del Consejo.

Esto último fue bien entendido en las negociaciones que llevaron a la adopción por unanimidad del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas de la resolución 1441 el 8 de

¹⁷¹ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. Op. Cit., y YOO, John. Op. Cit., (p. 559 y 564)

¹⁷² Ver S/RES/1205 (1998), 5 de noviembre de 1998, especialmente el párrafo 5

¹⁷³ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. Op. Cit., y YOO, John. Op. Cit., (p. 559 y 565)

¹⁷⁴ WEDGWOOD, Ruth (Jul., 2003). "The Fall of Saddam Hussein: Security Council Mandates and Preemptive Self-Defense", en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (p. 579-80)

noviembre del 2002¹⁷⁵. El preámbulo contenía un lenguaje específico que reconocía la amenaza que la no sumisión por parte de Irak y la proliferación suponían a la paz y la seguridad internacionales, recordando que la Resolución 687 había impuesto obligaciones sobre Irak como un paso necesario para alcanzar el objetivo afirmado de restaurar la paz y la seguridad internacionales¹⁷⁶.

Nos dice Taft y Buchwald que el consejo decidió que, a la vista del comportamiento pasado de Irak, la amenaza que suponía para los demás, y el hecho de que la oportunidad que le fue concedida para remediar sus infracciones fue una (oportunidad) final, cualquiera de estas violaciones por parte de Irak significaría que el *uso de la fuerza* (cursiva mía) para aplicarse a esta amenaza sería consistente con la Resolución 678. Esto no se corresponde totalmente con la verdad. Lo que dice el párrafo 13 de la Resolución 1441 del Consejo de Seguridad es textualmente lo siguiente: “Recuerda que ha advertido reiteradamente al Irak que, de seguir infringiendo sus obligaciones, se expondrá a *graves consecuencias* (cursiva mía)”. He aquí, justamente, donde está el vacío legal, ya que “graves consecuencias” puede ser interpretado de todas las maneras que uno quiera¹⁷⁷. Como nos dice Münkler, lo que se entiende bajo el punto 13 de la resolución 1441 del 8 de noviembre del 2002, en el que se recuerda a Irak que si sigue infringiendo sus obligaciones (para con el desarme) “se expondrá a graves consecuencias”¹⁷⁸, es establecido por los actores que llevan el mandato, a lo que se le llama en la literatura del derecho de gentes una “privatización” de la seguridad colectiva a través de los poderes líderes militares¹⁷⁹. Bush, al menos, lo interpretó (o lo quiso interpretar) como que le daba luz verde para el ataque.

Los Estados Unidos de América tienen la autoridad soberana de usar la fuerza para asegurar su propia seguridad nacional. Bajo las resoluciones 678 y 687 – ambas aún funcionando – los Estados Unidos y sus aliados están autorizados para usar la fuerza en librar a Irak de sus armas de destrucción masiva. (...)

¹⁷⁵ Ver S/RES/1441 (2002), 8 de noviembre de 2002, especialmente párrafos 2, 4 y 13

¹⁷⁶ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 560)

¹⁷⁷ Ver DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). *America Unbound. The Bush Revolution in Foreign Policy*. Wiley: New Jersey., (p. 138-9). Estos autores también comentan la falta de definición del grado de cooperación que sería necesario por parte de Irak para considerar que cumplen con la resolución, ni tampoco se establecía cuánto tiempo sería necesario que estuvieran los inspectores sobre suelo iraquí para probar la sumisión del régimen.

¹⁷⁸ Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, S/RES/1441 (2002), 8 de Noviembre, 2002.

¹⁷⁹ MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 131)

Ninguna nación puede posiblemente afirmar que Irak se haya desarmado. Y no se desarmará mientras Saddam Hussein mantenga el poder. (...) La amenaza terrorista sobre América y el mundo habrá disminuido en el momento en que Saddam Hussein esté desarmado¹⁸⁰.

Aunque Irak respondió a la resolución [1441] permitiendo la reanudación de las inspecciones, (después también de las consiguientes quejas explicitadas por el inspector de la ONU, Hans Blix¹⁸¹) nunca aprovechó la ventaja que suponía la última oportunidad de someterse a sus obligaciones internacionales, como comentaba Powell, y también Bush:

Después de más de cuatro meses y medio desde que se aprobó la resolución 1441, estamos ahora a tres meses de la declaración de Saddam del 8 de Diciembre que ni una única persona en la comunidad internacional – ninguna – cree que fuera una declaración honesta de lo que tuvo. Y aún, la resolución 1441 dijo, el primer paso de la cooperación fue hacer una declaración honesta¹⁸².

Ningún argumento serio fue llevado adelante en el periodo que siguió la adopción de la Resolución 1441 ya que ni la declaración enviada por Irak el 7 de diciembre del 2002 era “actualmente cierta, total y completa”¹⁸³ ni Irak se había sometido y había cooperado completamente en la implementación de la resolución. Bajo la resolución 1441, el Consejo ya había decidido que cualquier fracaso en la cooperación constituiría una violación material más por parte de Irak¹⁸⁴, y ésta estaría sujeta a las graves consecuencias de las que hablábamos con anterioridad; luego, además de la posesión o no de armas de destrucción masiva, la mera falta de cooperación también podía ser motivo de represalia.

¹⁸⁰ George W. Bush, “Remarks by the President in Address to the Nation”, 03/17/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030317-7.html>

¹⁸¹ Ver también Dr. BLIX, Hans, “Oral introduction of the 12th quaterly report of UNMOVIC”, SC, 7 de julio, 2003, donde afirma que no hay evidencia de actividades proscritas ni habían sido encontradas en esa fecha facilidades para la producción química y biológica o su almacenamiento, y donde afirma que el desarme y la verificación del mismo no pueden ser inmediatas, y que llevaría meses (no semanas ni años) verificar lugares y objetos, analizar documentos, entrevistar personas relevantes y llegar a conclusiones.

¹⁸² George W. Bush, “Monday “Moment of Truth” for World on Iraq”, Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹⁸³ Ver el doceavo informe cuatrimestral del presidente ejecutivo de la comisión de inspección, verificación y vigilancia de Naciones Unidas, de acuerdo con el párrafo 12 de la Resolución 1284 del Consejo de Seguridad, en <http://www.un.org/depts/unmovic/documents/2003-232.pdf>

¹⁸⁴ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 561)

No hay ni una única persona, nos dice el Primer Ministro Británico, en el Consejo de Seguridad que dude del hecho de que no está totalmente cooperando hoy, nadie, incluso aquellos que no están de acuerdo con la posición que hemos presentado, está preparado para decir que existe una total cooperación, como es demandado en 1441¹⁸⁵.

Las violaciones del párrafo 4 fueron de hecho referidas al Consejo, incluyendo al Secretario Colin L. Powell, cuyos informes comprehensivos se inspiraron en inteligencia humana e interceptaciones de comunicaciones (...) que observaban los esfuerzos continuos por parte de Irak de perseguir programas de Armas de Destrucción Masiva y misiles y ocultarlos de los inspectores de las Naciones Unidas¹⁸⁶. Aunque hay que tener en cuenta que Colin Powell a fecha de agosto del 2005 se retractaba de lo que dijo en aquel informe¹⁸⁷.

Basándose, sin embargo, tanto en la Resolución 1441 como en la Carta de Naciones Unidas, la administración Bush se vio justificada, e incluso legitimada, para llevar a cabo la guerra contra Irak, como nos dice Yoo, por las muy numerosas resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU y por su derecho de auto-defensa¹⁸⁸, que queda reconocido en el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas, que afirma, pero no limita, el derecho inherente bajo la ley internacional¹⁸⁹. De hecho, el derecho de *auto-defensa*, tanto como la *inminencia* de un ataque, no habían sido definidos por la ley internacional de manera que no hubiera vacíos legales, y de éstos se sirvió la administración Bush para hacer su caso sobre la guerra, *comentando* que no permitirán a ningún grupo terrorista o régimen fuera de la ley amenazarles con armas de destrucción masiva, ya que actuarán cuando sea necesario para proteger las vidas y la libertad de la población americana¹⁹⁰,

¹⁸⁵ George W. Bush, "Monday "Moment of Truth" for World on Iraq", Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹⁸⁶ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 562). Ver POWELL, Colin, "Adress to the UN Security Council", en <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030205-1.html>

¹⁸⁷ "Powell regrets UN speech on Iraq WMDs", 09/09/2005, en ABC News Online

¹⁸⁸ YOO, John (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 567)

¹⁸⁹ *Ibid.*, (p. 571)

¹⁹⁰ George W. Bush, "President Bush Honors Military in Fourth of July Speech", 07/04/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/07/20030704-1.html>. Fernando Reinares nos dice que no hay duda de que las autoridades de Sudán, Irán, Irak y Afganistán, además de una veintena de grupos y

avisando a Saddam de que si no se desarma, si no se deshace de sus armas de destrucción masiva, entonces los Estados Unidos guiarán una coalición para desarmarle, en el nombre de la paz y por la seguridad de la gente americana¹⁹¹, *juzgando* que el dictador de Irak no se está desarmando, sino que está engañando, que está trabajando para ocultar documentos y materiales de los inspectores de la ONU, limpiando locales de inspección y guiando a los inspectores mismos para intimidar a los testigos, y *mostrando* que existe evidencia de fuentes de inteligencia, comunicaciones secretas, y afirmaciones de gente ahora en custodia que revelan que Saddam Hussein ayuda y protege terroristas, incluyendo miembros de AlQaeda, de manera que secretamente, y sin dejar huellas, podría proveer una de sus armas ocultas a los terroristas, o ayudarles a desarrollar una propia¹⁹². De manera que Bush afirma que:

“[La resolución] 1441 nos da la autoridad para movernos sin ninguna segunda resolución. Y Saddam Hussein debe comprender que si no se desarma, por el fin de la paz, nosotros, junto a otros, iremos a desarmar a Saddam Hussein. (...) La guerra contra el terror no está confinada sólo a una red terrorista en la sombra. La guerra contra el terror incluye a gente que quiere entrenar y equipar a organizaciones como la de AlQaeda”¹⁹³.

“Si el régimen iraquí se estuviera desarmando, lo sabríamos, porque lo veríamos. Las armas de Irak serían presentadas a los inspectores, y el mundo sería testigo de su destrucción. (...) Saddam Hussein tiene una larga historia de agresión temeraria y crímenes terribles. Posee armas de terror. Provee de fondos y entrenamiento y lugares seguros a los terroristas – terroristas que de buena gana usarían armas de destrucción masiva contra América y otros países amantes de la paz. Saddam Hussein y sus armas son una amenaza directa a este país, a nuestra gente, y a toda la gente libre. (...) Estamos determinados a confrontar las amenazas donde sea que surjan. No dejaré a la gente americana bajo la clemencia de un dictador iraquí y sus armas”¹⁹⁴.

movimientos extremistas islámicos de distinta procedencia contribuyeron activamente a que se forjara esa extraordinaria red terrorista transnacional. (Ver REINARES, Fernando (2003). *Terrorismo global*. Taurus: Madrid, (p. 36)).

¹⁹¹ George W. Bush, “President Discusses Measures to Protect the Homeland from Bioterrorism”, 01/02/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030203-13.html>

¹⁹² George W. Bush, “State of the Unión Address”, 01/28/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html>

¹⁹³ George W. Bush, “President Bush Meets with Prime Minister Blair”, 01/31/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030131-23.html>

¹⁹⁴ George W. Bush, “Presidente George Bush Discusses Iraq in National Press Conference”, 03/06/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030306-8.html>

Saddam Hussein ha probado que es capaz de cualquier crimen. No debemos permitir que sus crímenes alcancen a todo el mundo. Saddam Hussein tiene una historia de asesinato masivo. Posee armas de destrucción masiva. (...) La resolución 1441 fue aprobada unánimemente y su lógica es inescapable; el régimen iraquí se desarmará él mismo, o el régimen iraquí será desarmado por la fuerza. Y el régimen no se ha desarmado él mismo¹⁹⁵.

Hay muchos vacíos en la ley. De hecho, muchas leyes deben ser interpretadas conforme al contexto cambiante y a la situación que se trata de juzgar. Yoo nos dice que la ley internacional no aporta una definición precisa ni detallada de lo que quiere decir que una amenaza sea suficientemente “inminente” para justificar como necesario el uso de la fuerza en auto-defensa. Aunque la definición del diccionario de “inminente” focaliza en lo temporal, bajo la ley internacional el concepto de inminencia debe conllevar un análisis que va más allá de la proximidad temporal de una amenaza para que incluya la probabilidad de que la amenaza vaya a ocurrir¹⁹⁶. Tampoco especifica hacia qué lado hay que considerar el conflicto entre el artículo 2(4) y el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas, en relación al ataque y la defensa en una guerra. Más concretamente, la resolución 1441 no especificó a qué se refería cuando hablaba de “graves consecuencias”, pero de hecho el que no lo especificara fue lo que posibilitó que fuera aprobada por unanimidad. Cada uno interpreta a su manera, y mientras esto sea posible, todos estarán más o menos contentos. Como nos dice Wedgwood, la legalidad puede desear ser vista como una cuestión de grado, más que como una elección de todo o nada¹⁹⁷. La pregunta, entonces, es: ¿es la legalidad la que condiciona las acciones o viceversa? Dejaré la pregunta abierta, consciente de que se trata de un debate arduo que sigue ya desde hace tiempo.

Bush no fue capaz de convencer [*a priori*] ni al resto del Consejo de Seguridad ni a la opinión pública internacional de que los remedios cortos en fuerza habían llegado al final de su camino¹⁹⁸, además de que se demostró [*a posteriori*] que de hecho las armas de destrucción masiva (aparte de las relaciones de AlQaeda) no existieron en el momento de

¹⁹⁵ George W. Bush, “Monday “Moment of Truth” for World on Iraq”, Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹⁹⁶ YOO, John (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 572)

¹⁹⁷ WEDGWOOD, Ruth (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 581)

¹⁹⁸ SAPIRO, Miriam (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 603)

la intervención/invasión aliada¹⁹⁹. La conclusión de este informe de la CIA es que las justificaciones que se dieron antes de la guerra no eran justificaciones legítimas, y que de haberse sabido entonces la administración habría tenido un argumento, tan importante como este último, menos para ir a la guerra. Pero, hay una serie de preguntas que siguen en el aire: ¿el juicio *a priori* por parte de la opinión pública, que no contaba con la información acerca de la existencia o no de armas de destrucción masiva, pero que basaba sus juicios en intuiciones, suposiciones, o informaciones parciales, para negarle la legitimidad a la guerra, es diferente al juicio *a posteriori* por parte de esa misma opinión pública con el conocimiento directo de una de las fuentes menos sospechosas (la CIA) acerca de la inexistencia de este tipo de armas? ¿Puede existir, también, como en el caso de la justificación, un juicio más o menos legítimo? Trataré de responder a estas preguntas, ahora más bien retóricas, en el próximo capítulo, esperando que el lector pueda aguantar la ansiedad y cruzar, hasta llegar a la respuesta, página por página este trabajo, sin siquiera tener la certeza de que ésta vaya a llegar. ¿Le suena al lector este tipo de argumentación?

2.2.2.2. La prevención

Walzer nos dice que una guerra preventiva es una guerra en la que se lucha para mantener el equilibrio, para detener lo que se considera que trastoca un reparto uniforme del poder y lo transforma en una relación de dominio e inferioridad²⁰⁰. ¿Es al equilibrio del poder a lo que se refiere el presidente Bush cuando menciona su argumento justificatorio preventivo?, pues Walzer prosigue diciendo que *la línea entre las primeras acometidas legítimas e ilegítimas no va a trazarse en el instante de un ataque inminente, sino en el momento de una amenaza suficiente*. La vaguedad de esta frase la justifica haciéndola referir a tres cosas: una manifiesta intención de dañar, un grado de preparación activa que convierta esa intención en un peligro objetivo y una situación general en la que esperar o

¹⁹⁹ Ver “Report: No WMD stockpiles in Iraq”, www.cnn.com, 7 October, 2004; y el informe de la CIA, en www.foia.cia.gov/duelffer/Iraqs_WMD_Vol3.pdf, que básicamente dice que el programa de armas de destrucción fue esencialmente destruido en 1991, pero que Saddam engañó a las Naciones Unidas intentado mantener la capacidad de reanudar la producción de este tipo de armas en el futuro.

²⁰⁰ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 119)

hacer cualquier otra cosa que no sea combatir aumente grandemente el riesgo²⁰¹. ¿Hasta qué punto se servirá la administración estadounidense de la posible vaguedad aún de estos conceptos? Lo veremos a continuación.

El argumento justificatorio que hemos llamado, con ayuda de Luban, “preventivo”, está totalmente relacionado, casi podríamos decir que de manera causal, con la ya mencionada justificación a partir del desarme de Irak. El peligro que estaba constituyendo (o hubiera constituido) un programa activo de construcción de armas de destrucción masiva por parte de un “estado paria”, como se caracteriza comúnmente a Irak, con la certeza (o posibilidad) de estrechas relaciones con grupos o redes internacionales de terroristas, era (o hubiera sido) tan ingente que, además de reforzar las decisiones en forma de resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, el mantenimiento de la seguridad nacional (e internacional) no permitía (o hubiera permitido) la inacción por parte de los Estados Unidos frente a Irak.

“En el exterior y en casa, no vamos a esperar hasta que los peores peligros estén encima de nosotros. Continuamos estando en un estado de guerra”²⁰².

“Pienso que la amenaza es real. Y ya que creo que la amenaza es real, y ya que mi trabajo más importante es proteger la seguridad de la gente americana, eso es precisamente lo que haré”²⁰³.

“El riesgo de no hacer nada, el riesgo de esperar que Saddam Hussein cambie de opinión y llegue a ser un alma gentil, el riesgo de que de alguna manera – que la inacción hará el mundo más seguro, es un riesgo que no quiero tomar para la gente americana”²⁰⁴.

Ya hemos visto cómo los límites entre la guerra preventiva y la guerra anticipatoria se vuelven porosos o indeterminados con la aparición de los así llamados “estados paria”, aunque según Walzer la guerra de la que estamos hablando es anticipatoria, no preventiva, ya que está pensada para responder a una amenaza más lejana en el tiempo,

²⁰¹ *Ibid.*, (p. 125). Ver también BUCHANAN, A. y KEOHANE, R. O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 7)

²⁰² George W. Bush, “President Speaks at FBI on New Terrorist Threat Integration Center”, 02/14/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030214-5.html>

²⁰³ George W. Bush, “Presidente George Bush Discusses Iraq in National Press Conference”, 03/06/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030306-8.html>

²⁰⁴ *Ibidem*.

pues nadie esperaba que Irak atacara próximamente, así que no había nada que prevenir²⁰⁵. Sin embargo, la inminencia del ataque exterior, en palabras de Luban, depende ya no del tiempo, sino de la probabilidad. El argumento pasa de ser temporal a probabilístico. A lo que se refería es a que ya no veremos ejércitos formándose dentro de las fronteras de un Estado, sino que se desarrollarán planes secretos, programas ocultos, apoyos escondidos, y, por qué no, terroristas suicidas cada vez más equipados. Bajo esta lógica (o, más bien, interpretación), Bush argumenta la necesidad de un ataque, que él llamará preventivo, para acabar no con el peligro *en sí*, sino con su posibilidad²⁰⁶.

“Estamos actuando ahora porque los riesgos de la inacción serían mucho mayores. Elegimos encontrar la amenaza ahora, cuando surge, antes de que aparezca repentinamente en nuestros cielos y ciudades. Los terroristas y los estados del terror no revelan estas amenazas con noticia justa, en declaraciones formales – y responder a estos enemigos sólo después de que hayan golpeado primero no es auto-defensa, es suicidio. La seguridad del mundo requiere desarmar a Saddam Hussein ahora. Las naciones libres tienen un deber de defender a nuestra gente uniéndose contra los violentos. Y esta noche, como hemos hecho anteriormente, América y nuestros aliados aceptan esa responsabilidad”²⁰⁷.

Bush, por tanto, define esta guerra anticipatoria/preventiva como una guerra defensiva, cambiando así el tradicional significado de este último tipo de guerras. De la misma manera en que los límites entre la guerra anticipatoria y la preventiva se vuelven indefinidos, así también los límites entre la defensa y el ataque. Aún y todo, y quizás debido a la porosidad intrínseca a estos conceptos utilizados, se plantean muchas dudas de delimitación que pudieran, en ocasiones, usarse para la generalización de la estrategia. ¿Cuál es el nivel de inminencia o probabilidad para que se considere que el ataque está justificado? ¿Cuál es el nivel de necesidad de un ataque armado ante un posible peligro en relación a la estrategia diplomática, o incluso de presión militar? ¿Hasta qué punto la decisión se basa en la supuesta intencionalidad de un Estado para atacar? ¿Y hasta qué punto podemos calcular fehacientemente esa misma intencionalidad, o incluso voluntad?

²⁰⁵ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 156)

²⁰⁶ Según Daalder y Lindsay (2003, p. 118) es una característica distinguida de la revolución en la política exterior de Bush la voluntad de atacar antes más bien que sólo en respuesta a un ataque.

²⁰⁷ George W. Bush, “Remarks by the President in Address to the Nation”, 03/17/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030317-7.html>

No daré una respuesta completa aún, por no desanimar al lector, pero adelantaré que una respuesta más que plausible se encuentra detrás del término: interpretación²⁰⁸.

Apoyando a George W. Bush, John Yoo establece tres factores que van más allá de la inminencia temporal para justificar el uso de la fuerza en auto-defensa anticipatoria contra grupos terroristas con Armas de Destrucción Masiva, o contra estados paria que los apoyen: 1) ¿tiene una nación armas de destrucción masiva y la inclinación a usarlas?, 2) las naciones deberán usar la fuerza mientras tienen en cuenta la ventana disponible de oportunidad. Si un estado espera hasta que un ataque terrorista está a punto de ser llevado a cabo, probablemente será incapaz de proteger a sus ciudadanos que están siendo puestos en el blanco, especialmente contra suicidas con bombas que parecen inmunes a los métodos tradicionales de disuasión, 3) las naciones deberán tener en cuenta que el grado del daño de un ataque de armas de destrucción masiva sería catastrófico. La combinación del vasto potencial destructivo de las armas de destrucción masiva y los modestos medios requeridos para su envío las convierten en una amenaza mayor que las fuerzas militares de muchos países²⁰⁹.

La Estrategia de Seguridad Nacional²¹⁰ insistió en que la prevención era la única política viable para tratar con estados paria porque ellos estaban desestabilizando y eran

²⁰⁸ Ante la pregunta de un periodista de si cree que hay una relación directa entre Saddam Hussein y los hombres que atacaron el 11 de Septiembre, Bush contesta que no puede hacer esa afirmación. El primer ministro británico comenta que está totalmente seguro de que si no se trata ambas amenazas (terrorismo y Saddam), se unirán de una manera mortal (George W. Bush, "President Bush Meets with Prime Minister Blair", 01/31/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030131-23.html>). Saddam y AlQaeda son dos amenazas diferentes que tienen la posibilidad de cooperar, pero no tienen por qué (ver REINARES, Fernando (2003). *Terrorismo global*. Taurus: Madrid, (p. 159)). ¿Hasta qué punto debe la posibilidad ser real para justificar la acción militar?

²⁰⁹ YOO, John (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 575)

²¹⁰ De extremo interés me parece la comparación de la "Estrategia Nacional de Seguridad" explicitada en varios discursos durante los años 2001 y sobre todo 2002, y el plan del Pentágono "Prevenir la re-emergencia de un nuevo rival" después de la caída de la Unión Soviética y tras la segunda guerra del Golfo en 1992. Los parecidos son impresionantes. Ver "Excerpts from Pentagon's Plan: 'Prevent the Re-emergence of a New Rival'" y "US Strategy Plan Calls For Insuring No Rivals Develop", escrito por Patrick E. Tyler, ambos artículos aparecieron en el *New York Times*, el 8 de marzo de 1992. Ahí el Pentágono dice lo siguiente: *En Oriente Próximo y en Asia Suroccidental, nuestro principal objetivo es seguir siendo el poder externo predominante en la región y preservar el acceso occidental y de EEUU al petróleo de la región. También buscamos impedir mayores agresiones en la región, llevar a buen término la estabilidad regional, proteger a los ciudadanos y la propiedad de los EEUU, y cuidar nuestro acceso al espacio aéreo internacional y a las vías marítimas.*

impredecibles, a diferencia del adversario previo de América, la Unión Soviética²¹¹. Más allá de esto, dadas estas características durante un tiempo marcado por la amenaza del terrorismo global y la capacidad de la tecnología moderna, la prevención, propiamente aplicada, incluida la acción anticipada se dirigía a eliminar amenazas antes de que llegaran a ser manifiestas²¹². Como el Secretario Rumsfeld dio a entender, ¿qué ocurriría si la amenaza fuera inminente, pero si no tuviéramos evidencia directa de ello comparable a armadas enemigas en masa en nuestra frontera? Aquí como siempre, la realidad de la vida política, especialmente en la arena internacional, está cargada de lo desconocido. Pero los juicios razonables pueden ser hechos basándose en lo desconocido mismo²¹³. Se trata de la decisión fundada en el juicio por falta de información. Zentner nos dice que el juicio de invadir Irak fue, entonces, no el resultado de especulación, pero no fue una instancia de conocimiento perfecto tampoco²¹⁴. En mi opinión Zentner ya da un paso adelante innecesario: presuponiendo que la administración Bush y sus colaboradores no tuvieran conocimiento perfecto de lo que estaba aconteciendo en Irak (nadie lo tenía excepto, quizás, el propio Saddam), no nos corresponde como observadores juzgar si la decisión estaba basada en una mera especulación, es decir, una decisión racional con información limitada (pero comunicada siempre a la opinión pública), o fue fruto de una suma de intereses relacionados a una información específica que nunca fueron comunicados en su totalidad al público. Lo que hace Zentner es una atribución de buenas intenciones en relación a la administración Bush (¿o quizás una manipulación que narra otra manipulación hacia el lector?), aunque luego puntualiza con una pregunta bastante certera: ¿el estado que se defiende está siendo razonable o meramente especulativo en su juicio de las intenciones injustas del enemigo?²¹⁵. La respuesta es que no podemos saberlo, pero quizás ya esté adelantando demasiado de lo que será la conclusión.

²¹¹ En relación a esto, Sapiro comenta que la guerra de Irak es la primera guerra en la que una administración ha actuado sobre la base de una “doctrina de la guerra preventiva” (comillas mías). Ver SAPIRO, Miriam (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 599)

²¹² MCCARTNEY, P. T. (2004). Op. Cit., (p. 417)

²¹³ ZENTNER, S. J. Op. Cit. En relación a la razonabilidad del uso de la fuerza anticipatoria dirigida a un blanco determinado, ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 7)

²¹⁴ ZENTNER, S. J. Op. Cit.

²¹⁵ *Ibidem*.

La contraposición de una guerra preventiva y una anticipatoria, o la contraposición entre la existencia y la inexistencia de límites, puede ser la contraposición entre la guerra que Israel llevó a cabo contra Egipto en 1967²¹⁶, y la actual guerra en/contra/por Irak. La prevención en uno y otro caso es diferente porque el objetivo es distinto (Egipto es un estado legítimo e Irak es un estado paria, parte del así llamado por G. W. Bush “eje del mal”), porque en el primer caso la inminencia era clara (el ejército egipcio congregándose en la frontera ante Israel), por la diferente época histórica, etc.

Bush afirma que “algunos nos han dicho que no debemos actuar hasta que el peligro sea inminente. ¿Desde cuándo los terroristas y los tiranos han anunciado sus intenciones, poniéndonos educadamente sobre aviso antes de golpear?”²¹⁷. Éstos por él llamados “terroristas y tiranos” son los objetos de su “guerra preventiva”, y como Mary Kaldor nos dice, tanto los llamados “estados paria” (o tiranos, regímenes ilegítimos que lideran estados) como las redes terroristas son probablemente los protagonistas principales de las “nuevas guerras”, en las que el monopolio de la violencia legítima se ha roto y lo fundamental no es la privatización de la violencia en sí, sino la crisis de legitimidad²¹⁸. Esta crisis de legitimidad, cuando es sufrida por un estado, rápidamente lo puede convertir en un “estado paria” hacia el exterior o hacia la comunidad internacional y en un posible gran campo de entrenamiento de grupos “irregulares” (ya sea guerrillas, grupos terroristas o paramilitares), que lo hace objeto primordial de una política de defensa agresiva, como puede ser caracterizada la guerra “preventiva” llevada a cabo por los Estados Unidos: “Deberíamos darnos cuenta de que aquellas dos amenazas – el terrorismo, las armas de destrucción masiva – no son diferentes, están ligadas”²¹⁹. Zentner apoya la justificación del presidente estadounidense diciendo que *el problema*

²¹⁶ Esta guerra, que Walzer (entre otros) considera un caso claro de legítima anticipación, convertiría al paradigma legalista en una fórmula bastante permisiva, pero implica restricciones cuya utilidad consiste en que únicamente puede aplicarse en relación a casos concretos. Es obvio, por ejemplo, que las medidas que no llegan al extremo de la guerra son preferibles a la guerra misma siempre que den pie a la esperanza de una eficacia similar o prácticamente similar. Pero cuáles deban ser esas medidas o durante cuánto tiempo deba intentar solucionarse la cuestión con ellas es algo que no puede ser objeto de una estipulación *a priori* (Ver WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p.130)

²¹⁷ George W. Bush, “State of the Union Address”, 01/28/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html>

²¹⁸ KALDOR, Mary (2001). Op. Cit., (p. 148)

²¹⁹ George W. Bush, “President Bush Meets with Prime Minister Blair”, 01/31/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030131-23.html>

*práctico inmediato es el terrorismo, una forma de “guerra asimétrica” que deliberadamente apunta a civiles y no combatientes, violando directamente el principio de la guerra justa de la discriminación. A través de estos medios, los terroristas y los estados paria apuntan, entre otras cosas, a hacer temblar la confianza de las gentes libres en la habilidad de sus gobiernos de protegerles. Este método de guerra es asimétrico porque causa tal daño a las víctimas con pocos costes a los agresores y es muy difícil de contrarrestar por los estados que se adhieren a los principios de la guerra justa estándares. La guerra preventiva es necesaria precisamente para remover este tipo de amenaza particular*²²⁰. La pregunta más inmediata es, sin embargo, la de si una guerra será capaz de remover este tipo de amenaza, o si necesitará también de otro tipo de estrategias. Bush parece responder que la estrategia diplomática en relación a Irak, hasta el día antes del ataque, no había dado buenos resultados, y ahora, considerando la historia reciente de los EEUU – el 11 de septiembre del 2001 - “cualquier amenaza debe ser vista como una problema potencial para América. (...) Derrotaremos al enemigo ahí de manera que no tengamos que encararlo aquí. Y al mismo tiempo, trabajaremos para ver que Irak es libre. Y eso es realmente importante para nuestra seguridad en el largo plazo”²²¹. Abre el concepto de guerra y lo convierte en adjetivo de múltiples y diversas capas superpuestas de persecución del *Mal*, o del agente (más o menos imaginario) amenazante de la seguridad.

Como hemos visto, la guerra preventiva se argumenta como guerra de defensa propia, ya que de la misma manera en que el uso de la fuerza está prohibido por la Carta de las Naciones Unidas, así también la amenaza (sea ésta más o menos explícita)²²². De esta forma, Bush nos dice que “en cuanto al gobierno de Estados Unidos, y la coalición que encabezamos, enfrentaremos un peligro creciente, para protegernos a nosotros, para eliminar a un patrocinador y protector del terror, y para mantener la paz en el mundo”²²³,

²²⁰ ZENTNER, S. J. Op. Cit.

²²¹ George W. Bush, “President Bush Calls for Renewing the USA PATRIOT Act”, 04/19/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/04/20040419-4.html>

²²² Ver artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas

²²³ George W. Bush, “President Discusses Iraq in Radio Address”, 03/15/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030315.html>

pero también avisa de que “este es un tipo de guerra diferente”²²⁴. Los enemigos de la actualidad no se congregan en ejércitos en las fronteras ni armadas en ultramar. Se integran en la población civil. Aparecen para atacar y luego se vuelven a retirar a las sombras”²²⁵. Y además puntualiza: “Las amenazas a América no sólo son de organizaciones terroristas que odian la libertad y matan en nombre de una religión; nuestra misión también incluye países que desarrollan armas de destrucción masiva, naciones con una historia de brutalidad. Si alguna vez son capaces de acoplarse con organizaciones terroristas, el mundo libre estará amenazado. Y este presidente no va a permitir a regímenes como Irán, Irak o Corea del Norte amenazar nuestra forma de vida”²²⁶. Después de Afganistán, afirma Bush que “nuestra causa es justa, y continúa”. Y afirma que lo que han encontrado en Afganistán confirma que la guerra contra el terror lejos de terminar ahí sólo está comenzando. “El enemigo ve el mundo entero como un campo de batalla, y debemos perseguirlo donde sea que esté. Primero, cerraremos los campos de entrenamiento de terroristas, desharemos sus planes, y traeremos a los terroristas a la justicia. Y, segundo, debemos prevenir a los terroristas y los regímenes que buscan armas químicas, biológicas o nucleares de amenazar a los EE.UU. y al mundo”²²⁷. Esto supone un claro aviso de la extensión de la guerra, una de cuyas batallas se está desarrollando aún hoy en Irak.

El 15 de septiembre del 2001 comenta: “Planeamos un asalto comprensivo sobre el terrorismo. Este será un tipo diferente de conflicto contra un tipo diferente de enemigo. De manera que la victoria contra el terrorismo no se llevará a cabo en una sola batalla, sino en toda una serie de acciones decisivas contra las organizaciones terroristas y

²²⁴ Se trata, como dirá él mismo, de una guerra llevada a cabo en muchos frentes, unos más visibles y otros menos. Ver PRIEST, Dana, “Foreign Network at Front of CIA’s Terror Fight”, en *Washington Post*, 18 de noviembre, 2005

²²⁵ George W. Bush, “Declaraciones del Presidente sobre la Guerra contra el Terrorismo”, 08/24/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/08/20050824.html>

²²⁶ George W. Bush, “Remarks by the president at Scott McCallum for Governor Reception”, 02/11/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/02/20020211-9.html>. Este es un punto muy interesante: la propia voluntad de adquirir armas de destrucción masiva por cualquiera de estos estados anteriormente mencionados constituye una amenaza que rápidamente se convertiría en la posibilidad de un ataque, ante el que se tendría que defender EE.UU.

²²⁷ George W. Bush, “President delivers state of the Union Address”, 01/29/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

aquellos que los encubren y apoyan”²²⁸. La dificultad del enemigo, de su localización, su número, su apoyo social, etc., justifica y legitima una larga guerra en indefinidos campos de acción. Un cambio de régimen en uno u otro país puede contribuir a la derrota del terrorismo, pero no es en absoluto el estadio final de la guerra. El mundo se torna un campo de batalla en su argumentación, y las guerras son sólo batallas específicas en tiempo y espacio. Cada una de las batallas debe ser ganada, como en cualquier otra guerra, porque si lo contrario sucediera, el enemigo se fortalecería. Habrá batallas más o menos visibles, más o menos apoyadas, más o menos crueles, pero son todas ellas batallas en la guerra de relativamente baja intensidad, con puntos calientes a lo largo del globo, en forma de ataques terroristas o contra-ataques militares, pero de escala terrestre, si no mundial. Paciencia, resolución y fuerza son las tres virtudes que Bush pide a los ciudadanos a los que representa. Son las virtudes que surgen con fuerza en los discursos de Bush después de los ataques del 11-S.

“La Batalla de Irak es una victoria en una guerra contra el terror que continúa. Al Qaeda está herida, no destruida. Las celdas dispersas de la red de terroristas siguen operando en muchos países, y sabemos de inteligencia diaria que siguen conspirando contra pueblos libres. Los enemigos de la libertad no están ociosos, ni lo estamos nosotros. Nuestro gobierno ha tomado medidas sin precedentes para defender nuestro territorio nacional – y, más importante, seguiremos persiguiendo al enemigo antes de que pueda atacar”²²⁹.

Ya que la amenaza de Irak no era aún inminente, nos dice Zentner, los Estados Unidos fueron capaces de prevenir que Irak se convirtiera en una amenaza tal en el futuro. Esto implica que los Estados Unidos comprendieron las intenciones *últimas* de Saddam Hussein y que el peligro de Irak era inevitable²³⁰. En realidad, la administración Bush trata de justificar la guerra “contra el terror”, en forma de guerra contra “estados paria”, en las meras intenciones y motivaciones de atacar Estados Unidos (o cualquier otro país aliado) de regímenes que hayan desarrollado, o quieran desarrollar, o puedan desarrollar armas de destrucción masiva, y regímenes que hayan, quieran o puedan desarrollar relaciones

²²⁸ George W. Bush, “Radio Address of the President to the Nation”, 09/15/2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010915.html>

²²⁹ George W. Bush, “Discurso Radial del Presidente de la Nación”, 05/03/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/05/20030503.es.html>

²³⁰ ZENTNER, S. J. Op. Cit.

con redes terroristas internacionales, con la consiguiente posibilidad de transferencia de información, formación o materiales que puedan constituirse en amenazas más o menos tangibles en un futuro más o relativamente próximo.

Después de leer los discursos de Bush, que se han ido sucediendo desde el 11 de septiembre del 2001 hasta el día de hoy, podemos afirmar que la principal justificación (o justificación *a priori*) para un ataque *preventivo* (o, más bien, anticipatorio) contra cualquier estado es para EE.UU. el 11-S. Según la argumentación del Presidente de gobierno estadounidense, “al luchar esta guerra, recordaremos dónde comenzó – aquí, en nuestro propio país”²³¹, pues según su justificación o argumentación, la guerra anticipatoria que está llevando a cabo es una guerra defensiva que comenzó con el 11-S²³². Ésta es la justificación principal y la repite sin descanso desde entonces:

“Resolvimos entonces, y estamos resueltos hoy, a confrontar cualquier amenaza, de cualquier fuente, que pudiera llevar repentino terror y sufrimiento a América”²³³.

“La primera responsabilidad de nuestro gobierno es defender nuestra nación. Los ataques del 11 de Septiembre del 2001 despertaron a América a los peligros de una nueva era. Encaramos un tipo diferente de amenaza del que acostumbrábamos”²³⁴.

²³¹ George W. Bush, “State of the Unión Address”, 01/28/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/01/20030128-19.html>

²³² Con el mismo esquema conceptual me parece que Naomi Klein nos dice que EEUU se encuentra en la guerra en la que está, sin haber pensado que lo estaba anteriormente y sin ser consciente de que quizás su política exterior creara las condiciones en las que podía florecer esta lógica distorsionada, una guerra no tanto contra el imperialismo de EEUU como contra la imagen de impermeabilidad de EEUU. (KLEIN, Naomi (Otoño-2001). “Game over”, en *Papeles*, no. 75, (p. 32)). Pero, se podría poner en duda que los ataques terroristas del 11-S fueran el comienzo o la continuación de una guerra “sólo” a nivel argumentativo, o como parte de la estrategia de justificación de los EEUU, y quizás también de los terroristas, a quienes seguro que les encanta la discusión sobre quién comenzó realmente esta guerra. También Stromseth (2003) nos dice: “Dirigirse al fracaso de un estado y a severas violaciones de derechos humanos más efectivamente puede contribuir a un esfuerzo más amplio para defender una situación que de otro modo es un riesgo como razones de potencial crianza para descontento, crimen organizado y terrorismo” (p. 271). “Toda nación en esta coalición ha elegido soportar el deber y compartir el honor de servir en nuestra defensa común” (George W. Bush, “President Bush Addresses the Nation”, 03/19/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030319-17.html>).

²³³ George W. Bush, “President Bush outlines Iraqi threat”, 10/07/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html>

²³⁴ George W. Bush, “President Discusses Measures to Protect the Homeland from Bioterrorism”, 01/02/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030203-13.html>

“Los sucesos del 11 de septiembre del 2001 demostraron las amenazas de una nueva era. Encontramos que los océanos que nos separaron de otros continentes ya no nos separaban del peligro. Vimos la crueldad de los terroristas, y entrevimos el futuro que pretendían para nosotros. Pretenden atacar a los Estados Unidos de nuevo. Están buscando armas crecientemente poderosas que les permitirían matar a nuestros ciudadanos en una escala sin precedentes. Esa es la realidad del mundo en que vivimos hoy. No pedimos esto – vino a nuestras costas por en lo que creemos. Vino a nuestras costas porque somos la guía de la libertad, y no vamos a cambiar. Un nuevo tipo de amenaza ha requerido un nuevo tipo de guerra, un nuevo tipo de respuesta – y estamos haciendo la guerra en muchos frentes”²³⁵.

“El 11 de septiembre proveyó un aviso de peligros futuros – de redes del terror ayudadas por regímenes fuera de la ley, e ideologías que incitan el asesinato de inocentes, y armas biológicas y químicas y nucleares que multiplican el poder destructivo”²³⁶.

“Las tropas aquí y a través del mundo están luchando en una guerra global contra el terror. La guerra alcanzó nuestras costas el 11 de septiembre del 2001. Los terroristas que nos atacaron – y los terroristas que encaramos- matan en el nombre de una ideología totalitaria que odia la libertad, rechaza la tolerancia, y desprecia todo disenso. Su finalidad es rehacer el Oriente Medio en su propia imagen inflexible de tiranía y opresión – volcando gobiernos, echándonos de la región y exportando terror. (...) Nuestra misión en Irak es clara. Estamos cazando a los terroristas. Estamos ayudando a los iraquíes a construir una nación libre que sea aliada en la guerra contra el terror. Estamos desarrollando la libertad en el más amplio Oriente Medio. Estamos acabando una fuente de violencia e inestabilidad, y poniendo la fundación de la paz para nuestros hijos y nietos”²³⁷.

“Nuestra nación participa en una guerra mundial contra el terrorismo que afecta la seguridad de todos los estadounidenses. El 11 de septiembre tomé una decisión: Estados Unidos no esperará a ser atacado nuevamente. Nuestra doctrina es clara: Les haríamos frente a las amenazas que surgieran antes de que se materializaran del todo. Y si uno protege a un terrorista, es tan culpable como el terrorista”²³⁸.

Luban realiza una disquisición acerca de la justificabilidad de la guerra de Irak. Si el argumento justificatorio de la guerra hubiera sido que Irak bajo Saddam Hussein, como claro ejemplo de un estado paria, habiendo llevado a cabo guerras agresivas contra Irán y

²³⁵ George W. Bush, “Remarks by the President on Homeland Security”, 07/22/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/07/20040722-12.html>

²³⁶ George W. Bush, “President Discusses War on Terror”, 03/08/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/03/20050308-3.html>

²³⁷ George W. Bush, “President Addresses Nation, Discusses Iraq, War on Terror”, 06/28/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/06/20050628-7.html>

²³⁸ George W. Bush, “Declaraciones del Presidente sobre la Guerra contra el Terrorismo”, 08/24/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/08/20050824.html>

Kuwait, gaseado miles de sus propios ciudadanos, y habiendo largamente mantenido programas activos para desarrollar armas químicas, biológicas y nucleares, era una amenaza directa sobre territorio estadounidense, incluso si, como ahora parece que no ha sido el caso, Irak hubiera continuado sus programas de armas, este argumento no habría sido correcto. Estas armas habrían sido usadas contra Irán o, concebiblemente, Israel, pero no contra los Estados Unidos, ya que Irak demostradamente no contaba con la tecnología suficiente como para atacar directamente a EEUU. Esto, según el argumento de Luban, puede justificar las guerras anticipatorias llevadas a cabo por Irán o Israel, pero no por los Estados Unidos o Gran Bretaña²³⁹. Sin embargo, Luban continúa su argumentación explicando que los Estados Unidos ofrecieron un argumento algo diferente para la guerra anticipatoria contra Irak, pues el que el mal que debía ser prevenido no era un ataque iraquí contra el territorio de los Estados Unidos, sino más bien armas de destrucción masiva desarrolladas por Irak que pudieran caer en manos de terroristas. Teniendo en cuenta que los Estados Unidos son un blanco principal del terrorismo, sostiene que la guerra anticipatoria contra los estados conectados (de alguna manera) al terrorismo cae bajo el principio extendido de la auto-defensa o doctrina restringida de la guerra anticipatoria, como Luban la llama. Una víctima potencial tanto de grupos terroristas “autónomos” como de grupos terroristas apoyados, financiados y/o instruidos por un estado cualquiera (fallido o no) está justificada, según Luban, a llevar a cabo una guerra anticipatoria para prevenir ataques terroristas²⁴⁰. Y añade que en el caso de Irak, por ejemplo, un razonamiento anticipatorio apropiado sería un argumento creíble de que Saddam Hussein estaba intentando adquirir armas nucleares, y que una vez adquiridas se las daría a los terroristas²⁴¹. Las preguntas que pueden surgir son las siguientes, como ya mencionaba: ¿una vez demostrado *a posteriori* que no existían tales armas, ni relaciones demostradas con terroristas, qué legitimidad tiene la justificación *a priori* basada en esos datos? ¿Cómo y hasta qué punto podemos juzgar *a priori* y *a posteriori* la extensión del error en la inteligencia o la manipulación de los datos?

²³⁹ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 231)

²⁴⁰ *Ibid.*, (p. 232)

²⁴¹ *Ibid.*, (p. 234)

Intentaremos dar la respuesta en el cuarto capítulo²⁴². De momento nos quedamos con la afirmación de Bush de que: *Una cosa es cierta: ninguna red terrorista obtendrá armas de destrucción masiva del régimen iraquí, porque el régimen iraquí ya no está*²⁴³. Pero, ¿es esto suficiente para la justificación de la guerra?

2.2.2.3. La intervención humanitaria

Otro argumento a favor de la guerra de Irak es el titulado por Luban argumento *humanitario*, también llamado la meta de liberar al pueblo de Irak. Aunque se trata de un argumento importante, no fue el argumento primordial, al menos en principio, para la justificación de la guerra de Irak²⁴⁴. Aún en mayo del 2003 Bush afirmaba que encontrar las armas de destrucción masiva sólo era una cuestión de tiempo, porque Saddam las había tenido, y había estado ocultándolas durante 14 años. “El hombre tenía un programa de desarrollo de armas de destrucción masiva, tenía conexiones con terroristas, y era, de lejos, uno de los más brutales dictadores en la historia del mundo”²⁴⁵. La conexión del argumento de la intervención humanitaria con el argumento de la seguridad nacional, le daban a este último una mayor legitimidad, en cuanto a que la política que parecía seguirse no era sólo una política guiada por el interés propio (aunque fuera en forma de defensa propia), sino también una política guiada por el interés hacia una mayor estabilidad y prosperidad en Oriente Medio, que se traducía en un pueblo iraquí ya no

²⁴² De momento, resulta de interés mencionar el reciente trabajo del Prof. Jervis (Univ. Columbia), (febrero 2006). “Reports, Politics, and Intelligence Failures: The Case of Iraq”, en *The Journal of Strategic Studies*, Vol. 28, No. 1, (pp. 3-52), donde afirma, que “la inteligencia es un juego entre los que esconden y los que encuentran, y los primeros usualmente tienen la tarea más fácil. Las intenciones, más allá de esto, frecuentemente existen sólo en unas pocas cabezas y están sujetas a cambio rápido. El engaño es bastante fácil y el conocimiento de que es posible degrada el valor de la información coherente”, (p. 11) y concluye que “las reformas puede sólo reducir y no eliminar los errores de inteligencia, y en cualquier caso no hay razón para esperar que las reformas apropiadas serán puestas en su lugar”, (p. 48)

²⁴³ George W. Bush, “President Talks to Troops in Qatar”, 06/05/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/06/20030605-1.html>

²⁴⁴ Si bien Buchanan y Keohane, en su artículo conjunto, comentan que es este tipo de justificación es el que puede justificar el uso de la fuerza anticipatoria, aunque teniendo en cuenta que el daño a producirse y el riesgo a correrse de no intervenir debe ser grave y serio. (Ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 5)). La pregunta es ¿dónde está el límite? ¿Cómo podemos juzgarlo? ¿Quién lo juzga/pre-juzga?, y por otra parte, ¿no es el riesgo tan grave sólo aprehensible en el corto-medio plazo? ¿y no se define la guerra anticipatoria porque el peligro no está cercano?

²⁴⁵ George W. Bush, “President Bush, P.M. Howard Discuss Operation Iraqi Freedom”, 05/03/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/05/20030503-1.html>

oprimido por el dictador brutal que (se suponía que) era Saddam. Farrer resume lo que acabo de decir en una frase muy clarificadora: Lo que Osama bin Laden y sus amigos pueden haber inadvertidamente realizado es fortalecer el humanitarismo con el hierro de la seguridad nacional²⁴⁶.

Walzer nos dice que son muy poco frecuentes los ejemplos claros de lo que se llama “intervención humanitaria”. De hecho, Walzer, a fecha de la publicación del libro del que saco esta cita, no había encontrado ninguno, sólo había hallado casos mixtos en los que la motivación humanitaria era una de las varias razones que actuaban, ya que al parecer, los Estados no envían a sus soldados a otros Estados con el único fin de salvar vidas. Las vidas de los extranjeros no son algo tan valioso en la balanza en la que se sopesan las decisiones que deben adoptarse. Este sería un motivo para ser escéptico y examinar de cerca otros posibles móviles²⁴⁷.

A la luz de esto, sin embargo, la importancia de este argumento fue aumentando conforme de hecho se fue clarificando que el régimen de Saddam Hussein no poseía armas de destrucción masiva²⁴⁸, y que sus supuestas relaciones con AlQaeda habían sido todo menos probadas. Entrevistado por Larry King, de la cadena de televisión CNN, en agosto del 2004, G. W. Bush²⁴⁹ afirmó que “el inspector jefe de armas, Charles Duelfer, ha emitido un informe comprehensivo que confirma la anterior conclusión a la que había llegado David Kay de que Irak no tenía las armas que nuestra inteligencia creía que tenía”, y prosiguió: “El informe Duelfer mostró que Saddam estaba sistemáticamente jugando con el sistema, usando el programa de petróleo-por-alimentos de la ONU para

²⁴⁶ FARRER, Tom J. (2003). “Humanitarian Intervention Before and After 9/11: Legality and Legitimacy”, en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (p. 88)

²⁴⁷ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 149, 150)

²⁴⁸ En este sentido también se pronuncian I. H. Daalder y J. M. Lindsay. (2003). Op. Cit., pp. 15, 197

²⁴⁹ George W. Bush, “President Bush Discusses Iraq Report”, 10/07/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/10/20041007-6.html>. “Si no hubiéramos actuado, las armas de destrucción masiva del dictador programadas continuarían hasta hoy. De no haber actuado, las resoluciones del Consejo de Seguridad sobre Irak se habrían convertido en amenazas vacías, lo cual habría debilitado a las Naciones Unidas y estimulado la provocación de dictadores en todo el mundo. Por los que amamos la libertad y la paz, el mundo sin el régimen de Saddam Hussein es mejor y más seguro. Desde el principio, Estados Unidos ha buscado el apoyo internacional para operaciones en Afganistán e Irak, y hemos logrado bastante apoyo. Estados Unidos está llevando adelante una estrategia de libertad en el Medio Oriente”. (George W. Bush, “State of the Union Address”, 01/20/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/01/20040120-7.html>)

tratar de influir en países y compañías en un esfuerzo de socavar las sanciones. Estaba haciendo así con la intención de recomenzar su programa de armas, una vez que el mundo mirara a otra parte”, y finalmente se defiende diciendo que “basándonos en toda la información que tenemos hoy, creo que estábamos en lo correcto al tomar la acción, y América es más segura hoy con Saddam Hussein en prisión. Podía haber pasado ese conocimiento a nuestros enemigos terroristas. En un mundo después del 11 de septiembre, él era una amenaza que teníamos que confrontar. Y América y el mundo son más seguros por nuestras acciones. (...) El informe Duelfer clarifica que mucho del material acumulado en 12 años de nuestra inteligencia y la de nuestros aliados fue incorrecta, y debemos encontrar por qué y corregir los defectos. En un momento de muchas amenazas en el mundo, la inteligencia en la que el presidente y los miembros del congreso basan sus decisiones debe ser mejor – y lo será”. Básicamente, lo que vino a decir es que Irak no tenía armas de destrucción masiva ni estaban éstas dentro de un programa que estuviera en funcionamiento, pero que aún y todo, hicieron bien en acabar con el régimen de Saddam por su historial de violaciones de los derechos humanos más básicos y por constituir una amenaza potencial, para los EEUU y sus aliados, que podría pronto llegar a ser inminente (por decirlo muy resumidamente).

En relación a las relaciones con redes terroristas incluso Cordesman (Arleigh A. Burke chair en estrategia, Centro para Estrategia y Estudios Internacionales) ya a finales del 2002 nos dice que posiblemente la administración Bush hubiera intentado ligar demasiado de lo que estaba haciendo en Irak a la guerra contra el terrorismo. *Las relaciones entre Saddam y el terrorismo internacional son vagas, aunque serían muy importantes de conocer si fueran ciertas*²⁵⁰. Pero parece que no fueron ciertas, según un informe de la CIA en el que decía que, además de no haber habido armas de destrucción masiva ni programas para su contrucción, no se encontró una clara relación entre el régimen de Saddam y Abu Musab al-Zarkawi (muerto en 2006), el terrorista detrás de los

²⁵⁰ “Symposium: war in Irak”, en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002

descabezamientos de americanos en Irak y supuesto aliado de alQaeda, ni directamente con AlQaeda²⁵¹.

La administración Bush se centró a partir de entonces en las negativas de Saddam de cooperar (sin insistir en su posesión de armas o la ausencia de éstas), en su intención de adquirirlas, su voluntad de trazar lazos con redes internacionales de terrorismo, y el peligro potencial que esto suponía, cada vez mayor cuanto más tiempo pasara, además de la misión que tienen los EEUU de llevar lo que llaman “la democracia, la tolerancia y la libertad” a estados fallidos como pudieran serlo Afganistán o Irak (que, por cierto, representaban el *Mal*, según el vocabulario de Bush, antes de que los EEUU llegaran a su territorio). De esta manera el presidente estadounidense se expresa de la siguiente manera:

“La población americana sabe que Saddam Hussein era un peligro que se acumulaba. Y el mundo es más seguro como resultado de nuestra destitución de él del poder.

Y la inteligencia que dijo que tenía un sistema de armas era inteligencia que había sido usada por una agencia multinacional, la ONU, para aprobar resoluciones; había sido usada por mi predecesor para conducir ataques por bombardeos. Era inteligencia tomada de una variedad de fuentes que claramente dijo que Saddam Hussein era una amenaza.

Y dados los ataques del 11 de septiembre, necesitábamos hacer cumplir la resolución de la ONU por la seguridad del mundo. Y lo hicimos. Tomamos acción basada en inteligencia buena, sólida. Era lo correcto que debíamos hacer para hacer a América más segura y al mundo más pacífico.

Estábamos en lo correcto al hacer cumplir las resoluciones de la ONU, también. Es importante para la ONU ser una organización creíble. No eres creíble si emites resoluciones y entonces nada pasa. La credibilidad viene cuando dices que algo va a pasar y entonces ocurre. Y para mantener la paz, es importante que haya una credibilidad en este mundo, credibilidad por parte de la libertad y la esperanza”,²⁵².

²⁵¹ “Report: No WMD stockpiles in Iraq”, en www.cnn.com, 7 de octubre del 2004. Ver también KERRY, John. “Remarks to Bush’ Speech on ‘A Fresh Start: Succeeding in Iraq and Winning Against Terrorism”, 10/20/2004, www.vote-smart.com

²⁵² George W. Bush, “President Holds Press Conference”, 10/28/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/10/20031028-2.html>

“América y las fuerzas de la coalición están sacrificándose para traer la paz, la seguridad y la libertad a Irak, Afganistán y a cualquier otro lugar. Esta es una misión para todos los que creen en la democracia, la tolerancia y la libertad”²⁵³.

“Lo primero, por supuesto, que ayudará a la gente iraquí es deshacerles de un dictador brutal, alguien que se ha mantenido en el poder a través de la mutilación, la violación y la tortura. Alguien que ha matado de hambre a su propia gente de manera que pudiera construir palacios. Cuando sean libres de esa dictadura, la vida será mucho mejor”²⁵⁴.

El vocabulario o los conceptos utilizados en ambos tipos de justificación que he diferenciado en este trabajo: la justificación a través de la intervención humanitaria y a través de la *moral* (en el epígrafe siguiente) coinciden frecuentemente, como veremos más claramente en el último epígrafe. Esto se debe, posiblemente, a que la intervención humanitaria argumentada por la administración estadounidense responde a un movimiento por la libertad en forma de la democracia y la justicia, de la defensa de los derechos humanos, que constituyen también principios morales por los que dicen que se mueve la política del gobierno de los EEUU.

De todas formas, podemos decir que la justificación de la guerra preventiva/anticipatoria como intervención humanitaria no supone una identidad entre ambas. La guerra preventiva no es una intervención humanitaria, aunque uno siempre puede argumentar que sí lo sea. Brevemente, la guerra preventiva/anticipatoria se lleva a cabo para evitar un ataque posterior (por uno u otro motivo) por parte del Estado que se ataca (o grupo apoyado por ese Estado), mientras que la intervención humanitaria se hace principalmente (argumento formal) para evitar o contrarrestar crímenes contra la humanidad en ese país o como defensa de los derechos humanos (como marco amplio), y siempre referidos a la población de ese país o países vecinos que pudieran verse afectados por un conflicto interno. El argumento formal a favor de la intervención humanitaria se parecería mucho al siguiente: *Interferencia e intervención en otras sociedades para*

²⁵³ George W. Bush, “World Freedom Day, 2003”, 11/08/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/20031108-1.html>

²⁵⁴ George W. Bush, “Remarks by the President in Press Availability upon Return from Camp David”, 03/23/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030323-1.html>

*proteger los derechos humanos son casos especiales de nuestro deber de asistir a las víctimas de la injusticia*²⁵⁵. O, tomando la definición de Walzer, la intervención humanitaria implica una acción militar a favor de gentes oprimidas y requiere que el Estado que interviene participe, hasta cierto punto, de los objetivos de esa gente. No es preciso que realice él mismo esos objetivos, pero tampoco puede obstaculizar su consecución²⁵⁶.

Los juicios, por parte de académicos e intelectuales, en relación a la justificabilidad de la intervención humanitaria, son muy variados y a veces radicalmente contrapuestos. No es mi interés primordial, sin embargo, hacer aquí una disquisición completa del debate de las posiciones a favor o en contra de la intervención humanitaria, sino sólo poner este debate en relación con la discutida justificabilidad de la guerra preventiva/anticipatoria a través de la intervención humanitaria.

Walzer nos dice que la intervención está justificada por sólo tres razones: 1) graves violaciones de derechos humanos, como el genocidio o los crímenes contra la humanidad; 2) la intervención a favor de movimientos legítimos de liberación nacional; 3) la contra-intervención en el caso de intervención injusta por otro poder extranjero²⁵⁷. La tercera razón no vale para este caso, aunque sí para la guerra del Golfo de 1990, pero las dos primeras sí parecen ser aplicables en esta llamada tercera guerra del Golfo, aunque habría que preguntarse si ante una amenaza distante en el tiempo o la suposición de una matanza venidera también valen estos argumentos. De todas formas, el régimen de

²⁵⁵ TESÓN, F.R. (2003). "The Liberal Case for Humanitarian Intervention", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (p. 95). Mill no cree que lo más frecuente sea que la intervención fracase en su objetivo de servir los designios de la libertad; cree que dada la naturaleza de la libertad, ha de fracasar necesariamente. La libertad (interna) de una comunidad política sólo la pueden ganar los miembros de esa comunidad. [J. S. Mill – A few words on non-intervention]. Sólo será correcto llamar intervención contra otra intervención a una ayuda externa en este tipo de guerras cuando equilibre y no haga sino equilibrar la intervención inicial de otra potencia volviendo a hacer de nuevo posible que las fuerzas locales ganen o pierdan por sus propios medios (...). No obstante, si las fuerzas dominantes en el seno de un Estado se hallan enzarzadas en violaciones masivas de los derechos humanos, el llamamiento a la autodeterminación en el sentido de Mill no resulta demasiado atractiva. (...) La gente que inicia masacres pierde su derecho a participar en los procesos normales (incluso a pesar de que sean habitualmente violentos) de la autodeterminación doméstica. Su derrota militar es una necesidad moral. (WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 132-3, 149, 155))

²⁵⁶ *Ibid.*, (p. 153)

²⁵⁷ SNYDER, J. T. (2001). "The Moral Imperative", en *Peace Review*, Vol. 13, No. 3, (p. 442). Ver también WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 149-58)

Saddam tienen un ingente historial de crueldad para con pueblos vecinos como para con su propia gente, y la represión de minorías étnicas en el país probablemente no lo hacían un régimen muy querido, al menos por estas minorías, como fue demostrado en el intento de sublevación que siguió a la “segunda guerra de Irak”. Como nos dice Walzer, había razones militares y geopolíticas que desaconsejaban la continuación de la guerra una vez rechazado el ataque a Kuwait en 1991, pero había también una razón que tenía que ver con la justicia: la de que si Irak “necesitaba” un nuevo gobierno, esta necesidad sólo podía satisfacerla el propio pueblo iraquí. La intervención humanitaria, sin embargo, altera radicalmente el argumento sobre los fines, puesto que en este caso la guerra es, desde el principio, un esfuerzo para cambiar el régimen responsable de las atrocidades²⁵⁸, aunque la ley no lo legitime²⁵⁹. Bajo esta lógica, Bush nos dice:

“Hace tres años, el regente de Irak era un enemigo implacable de América, que proveía refugio seguro para los terroristas, usaba armas de destrucción masiva, y convirtió su nación en una prisión. Saddam Hussein no sólo era un dictador; está probado que fue un asesino de masas que refutó dar cuenta de armas de destrucción masiva. Toda nación responsable reconoció esta amenaza, y sabía que no podía seguir para siempre.

Aunque no hemos encontrado acumulaciones de armas de destrucción masiva, estábamos en lo cierto al entrar en Irak. Destituimos a un declarado enemigo de América, que tenía la capacidad de producir armas de asesinato en masa, y podría haber pasado esa capacidad a los terroristas inclinados a adquirirlas. En el mundo después del 11 de septiembre, ese era un riesgo que no podíamos permitirnos tomar”²⁶⁰.

²⁵⁸ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 40)

²⁵⁹ Walzer nos dice lo siguiente: El carácter unilateral siempre ha prevalecido en la esfera internacional, aunque nos preocupa más cuando lo que está en juego es una respuesta a la violencia doméstica y no una réplica a una agresión extranjera. Nos preocupa que, bajo el disfraz del humanitarismo, los Estados lleguen a ejercer coerción y dominio sobre sus vecinos. De ahí que muchos juristas prefieran atenerse a la letra del paradigma. Eso no implica, según su criterio, que nieguen la (ocasional) necesidad de una intervención. Se limitan simplemente a negar el reconocimiento legal a esa necesidad.

Por otra parte, Walzer nos dice que dado que a menudo se desoyen las limitaciones, a veces se argumenta que sería mejor tratar de conseguir una norma absoluta de no intervención (del mismo modo que sería mejor intentar lograr una norma absoluta de no anticipación). Sin embargo, entonces la norma absoluta también se pasaría por alto y nos encontraríamos sin ninguna norma para juzgar qué deberemos hacer a continuación. (Ver WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 156, 158))

Por lo tanto, lo que nos viene a decir Walzer es que ni una ley que lo permita todo ni una ley que lo prohíba todo, limitarán el mal uso del derecho a la intervención en casos especiales. Todo está en el punto medio, no sólo de la ley, sino sobre todo de la interpretación de ésta.

²⁶⁰ George W. Bush, “President Bush Discusses Progress in the War on Terror”, 07/12/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/07/20040712-5.html>

“Pensábamos que encontraríamos acumulaciones de armas. Todo el mundo pensó que encontraríamos acumulaciones de armas, incluyendo el gobierno francés, que votó en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas para decirle a Saddam: revela, desarma, o encara consecuencias serias. Pero lo que sabemos es que Saddam Hussein tenía la capacidad de construir armas de destrucción masiva. Y después del 11 de septiembre, un riesgo que no podíamos aceptar era que compartiría esa capacidad con nuestros enemigos”²⁶¹.

Bush lo que hace es fundamentar su justificación en los argumentos a favor de la intervención humanitaria que relacionan dicha intervención a la violación de derechos humanos, genocidio, y otras violaciones de consideración, para dejar claro que la guerra que está llevando a cabo es también una guerra por y para la población iraquí.

Sin embargo, hay otros intelectuales que argumentan que el argumento central a favor de un derecho a la intervención humanitaria es una posición moral dualista que opone la intervención militar al no hacer nada (en relación a una violación de los derechos humanos), con el consiguiente corolario de que, o bien la ley internacional debe reconocer y afirmar el imperativo moral de la intervención (militar), o bien, en la ausencia de autorización legal, que uno pueda actuar como la moral dicta, unilateralmente (o sin el apoyo de la mayoría de la comunidad internacional o con un veto en el consejo de seguridad)²⁶², opción que Chestermann considera el comienzo de una mala política internacional con la posibilidad de desarrollo de consecuencias nefastas para el futuro de la comunidad²⁶³. Pero aquí, de nuevo, se nos presenta una opción siempre interpretable: ¿quién es quien dicta el tipo de política a seguir en relación a violaciones masivas de derechos humanos? ¿Cuándo un tipo de política más guiado por la diplomacia debe dar lugar a una política de corte militar? ¿Cuándo la diplomacia da lugar a la guerra, y a qué tipo de guerra debe dar lugar? Bush contestaría que 12 años de resoluciones de la ONU han dado suficiente tiempo a Irak para “complacer” al Consejo de Seguridad. Su negativa

²⁶¹ George W. Bush, “CNN Larry King Live with the Bushs”, 08/15/2004, <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/040815/lkl.00.html>

²⁶² La posición que Chesterman critica es posiblemente la que Temes defiende: *El clásico diagrama moral de la Guerra Justa está formado por tres partes: el propio estado, un estado agresor, y un tercer partido inocente, quizás un estado, quizás un grupo de personas sin estado, quizás ciudadanos del estado agresor. El deber de ir en ayuda del partido inocente es él mismo una justificación para la guerra, igual que la auto-defensa literal y directa es una justificación.* (TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 38))

²⁶³ CHESTERMAN, S. (2001). *Just war or just peace?* Oxford Univ. Press, (p. 236)

a cooperar con organismos internacionales y su historial de violaciones de derechos humanos lo hacían el objeto perfecto de una política interventiva, en uno u otro sentido.

2.2.2.4.Consideraciones ideológicas y/o morales: la paz democrática

“Los Estados Unidos deben defender la libertad y la justicia porque estos principios son correctos y verdaderos para todo el mundo en cualquier parte”²⁶⁴.

“En Irak y Afganistán, en un futuro estado palestino, y a través del mayor Oriente Medio, la mejor esperanza para una estabilidad duradera, seguridad y paz es el avance de la libertad humana”²⁶⁵.

“Un Irak libre es una oportunidad histórica para cambiar el mundo a mejor”²⁶⁶.

Este último epígrafe en este capítulo sobre justificación es el que con mayor dificultad puedo convertir en descriptivo, obviando lo normativo. Lo etéreo de las consideraciones ideológicas o morales o, incluso, religiosas, hace difícil que la simple estructuración del epígrafe no se convierta ella misma en un juicio explícito. Muchos académicos han argumentado en relación a diversos tipos de planteamientos en los que se pueden introducir, y por tanto explicar, los argumentos de la administración estadounidense en relación a la guerra de Irak, ya sea a través de la ideología neoconservadora o del imperialismo democrático, o a través de un nacionalismo patriótico o incluso a través de un extremismo religioso desde el evangelismo, que diferencia a Bush padre del hijo²⁶⁷. Intentaré no meterme en la argumentación “profunda” del *por qué* de la justificación, sino

²⁶⁴ National Security Strategy of the United States of America, March 2006, <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006>, (p. 2)

²⁶⁵ George W. Bush, “Bush, Blair Discuss Sharon Plan; Future of Iraq in Press Conference”, 04/16/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/04/20040416-4.html>

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Ver DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., (pág. 14-5). Aquí estos autores discuten la probabilidad de que la administración estadounidense liderada por Bush estuviera de hecho liderada por un grupo de neoconservadores (imperialistas democráticos, según sus palabras), que según explican estaban posicionados en puestos externos a la administración, como pueden ser medios de comunicación. Ni Dick Cheney ni Rumsfeld son “neocons”, ni tampoco Bush, sino que eran nacionalistas agresivos, tradicionales conservadores del ala dura, más interesados en usar el poder militar americano para derrotar amenazas a la seguridad que de rehacer el mundo a la imagen de América. Lo único que compartían ambas visiones, según estos autores, era una creencia de que América había fracasado en usar su primacía para avanzar sus intereses. Además, esta visión de que los neoconservadores llevan /llevaban la política exterior estadounidense, casi a pesar de Bush, subestimaba gravemente al George W. Bush, ya que fue él quien lideró su propia revolución, según Daalder y Lindsay.

que intentaré limitarme al *cómo* de este mismo tipo de justificación, como he tratado, por lo demás, hacer hasta ahora. Daalder y Lindsay me apoyan en esta empresa cuando dicen que “es imposible decir si Bush verdaderamente creyó sus propias palabras, estaba intentando crear una nueva realidad insistiendo en que el mundo había cambiado, o estaba simplemente intentando neutralizar a rivales potenciales con un discurso dulce mientras él cazaba terroristas y tiranos”²⁶⁸.

Por ello me serviré de un pasaje escrito por McCartney que creo refleja con bastante precisión un esquema posible de a lo que me referiré en adelante. Él nos dice que en adición a proveer tranquilidad, los discursos que Bush dio a la gente americana durante la crucial semana y media entre los ataques y su Discurso sobre el Estado de la Nación del 20 de septiembre tenían dos amplias metas. La primera era la de identificar a los Estados Unidos con la libertad, la compasión, y la tolerancia, cualidades que Bush afirmó hacían del país un blanco para la enemistad de los “hacedores del mal”. La meta de Bush, que alcanzó fácilmente, fue definir el mundo en términos maniqueos, con los Estados Unidos simbolizando el “bien” y sus enemigos encarnando el “mal”²⁶⁹. Hacer esto proveyó una justificación moral implícita para el resultado de su segunda meta, que era la de preparar al público para aceptar las manifestaciones políticas de la respuesta eventual de la administración. Estas dos estrategias retóricas funcionaron en tándem, de manera que en el curso del empleo de una imagería emocionalmente cargada y provocativamente nacionalista, Bush introdujo incrementalmente al público los elementos principales de su agenda de política exterior antiterrorista y subsiguientemente más amplia²⁷⁰.

La historia ha llamado a América y a sus aliados a la acción, y es tanto nuestra responsabilidad como nuestro privilegio luchar la batalla por la libertad. América ya no está protegida por vastos océanos. Estamos protegidos del ataque sólo por la acción vigorosa en el exterior y la vigilancia creciente en casa. (...) Tenemos una gran oportunidad durante este tiempo de guerra para guiar al mundo hacia los valores que traerán la paz perpetua. (...) América guiará defendiendo la libertad y la justicia porque son correctos y verdaderos y no cambiables para todo el mundo en cualquier lugar. (...) Buscamos un mundo justo y

²⁶⁸ *Ibid.*, (p. 89)

²⁶⁹ *Ibid.*, (p. 186)

²⁷⁰ MCCARTNEY, P. T. (2004). Op. Cit., (p. 408)

pacífico más allá de la guerra contra el terror. (...) Demostraremos que las fuerzas del terror no pueden parar el momento de la libertad²⁷¹.

Esta última cita comprende casi la totalidad de argumentos utilizados en este último tipo de justificación. Como ya había comentado más arriba, el 11 de septiembre es argumentado como un ataque exterior sobre territorio estadounidense²⁷². El juicio del que se vale Bush para su justificación es que este ataque, que comenzó la “guerra contra el terror”, ha sido un ataque contra la libertad, y que la defensa, inmediatamente legitimada y legalizada por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas el 12 de septiembre del 2001, había de ser una defensa del territorio de los EEUU, y por lo tanto una defensa de la seguridad nacional, pero también una defensa de esa libertad que había sido atacada, que se convierte en una responsabilidad, no sólo de los Estados Unidos, sino de todo el mundo que considere que el valor de la libertad es un valor primordial en la constitución de su sociedad (o, al menos, debería serlo)²⁷³. Además, juzga las intenciones de los que llama enemigos, llevando a cabo una simplificación de sus intenciones, para posteriormente justificarse o incluso legitimar la respuesta (militar, de contra-ataque, o de cualquier otro tipo) a éstos:

“Odan América por lo que representamos. Nos odian porque amamos la libertad. Y es por eso por lo que estamos a la caza. Y lentamente pero seguramente, los estamos desmantelando, ya que no hay cueva suficientemente oscura para ocultarse de la justicia de América, y sus amigos”²⁷⁴.

“Nuestros enemigos mandan los hijos de otras personas en misiones de suicidio y asesinato. Abrazan la tiranía y la muerte como una causa y una creencia. Estamos por una elección diferente, hecha hace ya

²⁷¹ George W. Bush, “President delivers state of the Union Address”, 01/29/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

²⁷² “Es difícil prever más terror en América que el del 11 de Septiembre, 2001. No hicimos nada para provocar este ataque terrorista. Vino sobre nosotros porque hay un enemigo que odia América. Odian lo que representamos. Amamos la libertad y no cambiaremos. Y, por tanto, todo el tiempo que exista una red terrorista como al Qaeda, y otros dispuestos a darles fondos, financiarlos, equiparlos – estamos en guerra”. (George W. Bush, “Presidente George Bush Discusses Iraq in National Press Conference”, 03/06/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030306-8.html>)

²⁷³ “No permitiremos a este enemigo ganar la guerra cambiando nuestra forma de vida o restringiendo nuestras libertades”. (George W. Bush, “Remarks by the President in Photo Opportunity with the National Security Team”, 09/12/2001, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010912-4.html>)

²⁷⁴ George W. Bush, “Interview of the President by Radio Free Europe/Radio Liberty”, 11/18/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/11/20021118-7.html>

tiempo, en el día de nuestra fundación. La afirmamos de nuevo hoy. Elegimos la libertad y la dignidad de toda vida”²⁷⁵.

“A lo que la insurgencia le tiene miedo es a la democracia, porque la democracia es lo contrario a su visión. Lo que estáis viendo es un grupo de gente frustrada y desesperada que mata vida inocente”²⁷⁶.

“Nuestros enemigos asesinan porque odian la libertad y nuestras formas de vida. Creemos en los derechos humanos y la dignidad humana de cada hombre, mujer y niño en esta Tierra. Los terroristas creen que todas las vidas humanas son prescindibles. Comparten una ideología de odio que rechaza la tolerancia y doblega la disensión. Vislumbran un mundo donde las mujeres son azotadas, los niños son indoctrinados y todos aquellos que rechazan su ideología de violencia y extremismo son asesinados.

Durantes los últimos decenios, los terroristas llegaron a creer que si atacaban con fuerza a los Estados Unidos, como en el Líbano y Somalia, Estados Unidos se retiraría y retrocedería. Están dispuestos a matar a mujeres y niños sabiendo que las imágenes de su crueldad horrorizarán a la gente civilizada. Su objetivo es forzarnos a retirarnos. ¿Ven? Tienen una estrategia. Quieren que nos retiremos para poder derrocar gobiernos en el Medio Oriente y convertir esa región en un refugio para el terrorismo.

Los terroristas serán finalmente derrotados porque no tienen nada positivo que ofrecer. El terrorista Zarqawi resume así su atractivo: Cualquiera que se interponga en nuestro camino es nuestro enemigo y blanco de nuestras espadas. Esa es la esencia de su cruel visión. Son brutales pero nada más. Tratan de aprovecharse de una gran religión, pero en realidad, sólo están animados por su deseo de poder y dominación sobre los otros. Aunque puedan sembrar la muerte y destrucción por un tiempo, la historia de los últimos 50 años es clara: la voluntad de poder no puede sofocar la voluntad de vivir en libertad”²⁷⁷.

Esta defensa de la libertad en el exterior traerá, en palabras de Bush, la “paz perpetua”, también llamada “Pax Americana”²⁷⁸, ya que afirma que más allá de la “guerra contra el terror” lo que buscan los americanos es un “mundo justo y pacífico”: “Nuestros hombres y mujeres de uniforme están luchando contra los terroristas en Irak, de manera que no

²⁷⁵ George W. Bush, “President delivers state of the Union Address”, 01/29/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

²⁷⁶ George W. Bush, “President’s Press Conference”, 05/31/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/05/20050531.html>

²⁷⁷ George W. Bush, “Declaraciones del Presidente sobre la Guerra contra el Terrorismo”, 08/24/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/08/20050824.html>

²⁷⁸ “Estamos extendiendo la paz apoyando el surgimiento de la democracia, y la esperanza y el progreso que la democracia trae, como la alternativa al odio y al terror en el más amplio Oriente Medio. Los gobiernos democráticos no ocultan campos terroristas o atacan a sus vecinos. Cuando avanza la justicia y la democracia, también lo hace la esperanza de paz duradera”. (George W. Bush, “President Bush Discusses Progress in the War on Terror”, 07/12/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/07/20040712-5.html>)

tengamos que encararlos aquí en casa. Y la victoria de la libertad en Irak fortalecerá un nuevo aliado en la guerra contra el terror, inspirará a los reformadores democráticos desde Damasco a Teherán, traerá más esperanza y progreso a una región problemática, y con ello disipará una terrible amenaza de nuestras vidas y las de nuestros hijos y nietos”²⁷⁹, y continúa diciendo que la gran causa de los Estados Unidos es la libertad, que no es un regalo de América al mundo, sino que es dado por Dios²⁸⁰.

Continúa diciendo que el tipo de defensa ante ataques de este calibre ya no puede apoyarse en la situación geográfica del país, como había sido hasta antes del 11 de septiembre, sino que ha de apoyarse en la acción en el exterior, en forma de guerra preventiva (en sus múltiples facetas) o en forma de la extensión de la libertad y la justicia (valores que considera absolutos en su justificación y no sujetos a cambios culturales de ningún tipo²⁸¹; absolutos, por tanto, indefinibles absolutamente) a sociedades que no han podido/querido/debido ser beneficiarios de la misma: “Tomé la decisión que tomé para proteger nuestro país, primero y primordialmente. Si estamos interesados en proteger nuestro país en el largo plazo, la mejor manera para hacerlo así es promover la libertad y la democracia”²⁸², y en la acción interior en forma del aprobado “Patriot Act”, que proporciona vías de comunicación entre el FBI y la CIA, y un mayor

²⁷⁹ George W. Bush, “State of the Union Address”, 02/02/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/02/20050202-11.html>

²⁸⁰ George W. Bush, “Interview of the President by Radio Free Europe/Radio Liberty”, 11/18/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/11/20021118-7.html>. Este argumento puede ser interpretado de diversas maneras: puede ser visto como que el presidente puntualiza que él, como presidente del gobierno estadounidense, no tiene una misión divina para extender la libertad, sino que es Dios quien decide esto directamente; o bien puede ser visto como que Dios ha elegido a los Estados Unidos como instrumento para la misión de extender la libertad por el mundo. No entraré mayormente en el tema. (Ver para mayor información Daalder y Lindsay (2003). Op. Cit., (p. 86-7))

²⁸¹ “No debería sorprenderle a nadie que en cualquier nación y en cualquier cultura, el corazón humano desea las mismas buenas cosas: dignidad, libertad y un oportunidad para construir una vida mejor. Al celebrar la gente en todo Irak la llegada de la libertad, América celebra con ellos”. (George W. Bush, “President’s Radio Address”, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/04/20030412.html>, 04/12/2003)

²⁸² George W. Bush, “President Holds Press Conference”, 11/04/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/11/20041104-5.html>. “La experiencia en años recientes nos ha enseñado una lección importante: la supervivencia de la libertad en nuestro país depende crecientemente del éxito de la libertad en otros países. Por nuestras acciones, la libertad se está enraizando en Irak, y la población americana está más segura”. (George W. Bush, “President’s Radio Address”, 03/19/2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/03/20050319.html>)

poder para controlar, sobre todo, comunicaciones electrónicas entre usuarios sospechosos de colaboración o participación en acciones terroristas.

Especialmente interesante es su argumento maniqueísta. Los ataques del 11 de septiembre y todos los actores estatales y no estatales que intervinieron en ellos de manera más o menos directa representan el *Mal*; por contraposición a los defensores de la libertad y la justicia, que representan el *Bien*. Este argumento basado en absolutos morales es el que expresa cuando insiste en que Saddam debe irse, porque es malvado (*evil*). Esta es una afirmación poderosa, y habla directamente del cálculo moral de la guerra, nos dice Temes²⁸³. Bush estableció desde el principio un imaginario maniqueísta de la realidad, dividida en el Bien y el Mal, los atacados y los atacantes, EE.UU. y sus aliados, y los terroristas y los suyos²⁸⁴.

Miles de vidas fueron repentinamente finalizadas por el mal, viles actos de terror. (...) Nuestra primera prioridad es ayudar a los damnificados y tomar toda precaución para proteger a nuestros ciudadanos en casa y alrededor del mundo de más ataques. (...) Seguimos adelante para defender la libertad y todo lo que es bueno y justo en nuestro mundo²⁸⁵.

El enemigo, en su argumentación, ya ni siquiera es el terrorismo internacional, y mucho menos los terroristas que llevaron a cabo los ataques del 11 de septiembre, sino que con la sustantivación del adjetivo “mal”, éste sustituye la concreción relativa por un abstracto con el que se pueden caracterizar a muchos de los que son considerados “otros” y, por tanto, una amenaza²⁸⁶. “Cualesquiera sean nuestros desacuerdos pasados, compartimos un

²⁸³ TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 23)

²⁸⁴ *No haremos ninguna distinción entre los terroristas que cometieron estos actos y aquellos que los encubren.* (<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>). Según Daalder y Lindsay ((2003). Op. Cit., (p. 86)), Bush sólo utilizó la palabra *mal* en contadas ocasiones antes de los ataques sobre Nueva York y Washington, probablemente debido a la aversión instintiva de la mayoría de los pensadores de política internacional, incluyendo a algunos de sus consejeros. Pero, después del 11-S, de la misma manera en que esta fecha galvanizó su revolución en política exterior, también borró toda inhibición de hablar en público sobre el mal.

²⁸⁵ George W. Bush, “Statement by the President in His Address to the Nation”, Washington DC, 09/11/2001. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>

²⁸⁶ “Debemos confrontar tanto células terroristas como estados terroristas, porque son diferentes caras del mismo mal”. (George W. Bush, “President, House Leadership Agree on Iraq Resolution”, 10/02/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021002-7.html>)

enemigo común”²⁸⁷, el *Mal*. La batalla contra el *Mal*, por lo tanto, se extiende fuera de las fronteras, no sólo nacionales, sino también argumentativas. El argumento del Mal, como peligro y amenaza absoluta contra los ciudadanos de los EEUU (y de todo el mundo “libre”), hace posible, al menos en la concepción de Bush y de su administración, toda una esfera de respuestas posibles, más o menos visibles y más o menos bélicas. Ya en febrero del 2002 comenta que “no creo que haya muchas sombras de grises en esta guerra. O bien estás con nosotros o contra nosotros; o bien eres malo, o bien bueno”²⁸⁸.

El Presidente Bush había comenzado a describir el ataque terrorista como un ataque sobre la libertad tan temprano como el 12 de septiembre. La repetición constante e impávida de Bush de la afirmación de que los Estados Unidos habían sido convertidos en el blanco *porque* representan la libertad rápidamente fue asimilada por “los americanos” (comillas mías) en la comprensión de la naturaleza de sus enemigos²⁸⁹. Además puntualizaba que “tenemos un trabajo difícil al proteger a América. La razón es que somos una sociedad abierta que valora la libertad. Y sin embargo esto nos hace en sí mismo vulnerables, nos hace vulnerables”²⁹⁰. Pero esta vulnerabilidad había que convertirla en la fuerza que impidiera al *enemigo* vencer. Incluso en la “Carta de América” una serie de investigadores e intelectuales afirman que “aquellos de nosotros – judíos, cristianos, musulmanes y otros – que somos gentes de fe reconocemos nuestra obligación establecida en las Sagradas Escrituras de amar el perdón y hacer todo lo que podamos para impedir la guerra y vivir en paz. Sin embargo, la razón y una reflexión moral más cuidadosa nos enseña también que hay momentos en los que la primera y más importante respuesta al *mal* (cursiva mía) es detenerlo. Hay momentos en los que hacer la guerra no sólo está permitido moralmente, sino que es moralmente necesario, como respuesta a terribles actos de violencia, odio e injusticia. Y éste es uno de esos momentos”²⁹¹. Y añaden que es crucial para los Estados Unidos y sus aliados ganar esta guerra, ya que

²⁸⁷ George W. Bush, “President Holds Press Conference”, 11/04/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/11/20041104-5.html>

²⁸⁸ George W. Bush, “Remarks by the president at Scott McCallum for Governor Reception”, 02/11/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/02/20020211-9.html>

²⁸⁹ MCCARTNEY, P. T. (2004). Op. Cit., (p. 408)

²⁹⁰ George W. Bush, “President Bush Calls for Renewing the USA PATRIOT Act”, 04/19/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/04/20040419-4.html>

²⁹¹ ETZIONI, A., et al. (2003). Op. Cit., (p. 248)

luchan para defenderse, pero también para defender aquellos principios universales de los derechos humanos y la dignidad humana que son la mejor esperanza para la humanidad, y confían en que esta guerra, al detener un mal tan absoluto y global, logre acrecentar la posibilidad de constituir una comunidad mundial basada en la justicia, aunque son conscientes de que sólo los que buscan la conciliación en cada sociedad podrán asegurar que esta guerra no ha sido en vano²⁹². En esta carta se trata de legitimar la justificación de la administración Bush y quitarle, eso parece, toda responsabilidad posterior si fuera el caso (como de hecho se está demostrando que es) que la reconstrucción se topa con más dificultades de las esperadas. Y Bush recoge el testigo:

“Es una situación que es caótica porque Saddam Hussein creó las condiciones para el caos. Creó condiciones de miedo y odio. Y va a tardar un rato estabilizar el país”²⁹³.

“Desde el 11 de Septiembre, hemos estado comprometidos en una guerra global contra el terror, una guerra hecha en muchos frentes. La guerra continúa, y estamos ganando. (...) El camino de una dictadura totalitaria, brutal a una sociedad libre no es fácil. Vamos a tardar tiempo en construir las instituciones de la democracia y los hábitos de la libertad. (...) Cualesquiera retos que puedan venir, podemos tener confianza. Nuestra nación es fuerte, nuestro propósito es firme y nuestra causa es justa”²⁹⁴.

Y la libertad es un concepto tan vasto y tan indefinible, que podemos tardar hasta la eternidad en convertir a la sociedad iraquí (y a cualquier sociedad) en una sociedad “libre y democrática”.

²⁹² *Ibid.*, (p. 252)

²⁹³ George W. Bush, “Remarks by the President upon Arrival from Camp David”, 04/13/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/04/20030413-1.html>

²⁹⁴ George W. Bush, “President Bush Outlines Progress in Operation Iraqi Freedom”, 04/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/04/20030416-9.html>

3. LAS LIMITACIONES DEL JUICIO Y EL JUICIO COMO MÉTODO

3.1. JUICIO A PARTIR DE LAS JUSTIFICACIONES: LOS LÍMITES DEL JUICIO

3.1.1. Relación entre la teoría de la justicia y el juicio

La lucha entre arriba y abajo, entre supremacía y sumisión, muestra en los hombres estructuras diversas y propias. Lo que se anuncia de tal modo en la lingüisticidad del hombre, y convierte en humanas estas formas, no es ningún don suplementario que pueda también desaparecer. Es más bien una relación fundamentalmente diferente con el tiempo y el futuro, y con la muerte. La guerra parece, por consiguiente, una invención específicamente humana, al igual que el suicidio o las formas de diferenciación entre lo público y lo secreto. Pero sobre todo son historias, de cualquier tipo, siempre narradas y narrables²⁹⁵.

Una pregunta previa y necesaria antes de investigar el *cómo* ejercemos nuestros juicios es el *qué* juzgamos. En esta tesis está bastante facilitado el *qué*, pues desde el comienzo he estado hablando de que el juicio es sobre la guerra preventiva/anticipatoria, y más en concreto sobre esta última guerra en Irak. Las incógnitas son qué es exactamente lo que juzgamos: quién decide (individuo o grupo), lo que decide (llevar a cabo una guerra preventiva), cómo lo decide (argumentaciones, justificaciones), qué pretende (intenciones y motivaciones, o cálculo racional). Es decir, cómo se realiza el juicio sobre la guerra de Irak, un juicio sobre el juicio. Básicamente podemos decir que el *cómo* depende del *qué* y no es un *porqué*, se trata de ver el procedimiento, si acaso la concatenación, pero no la causalidad. Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta breve clasificación es solamente funcional a efectos de nuestro estudio sobre la aplicación del juicio, pues al juzgar a *quien* decide, debemos juzgar *qué* decide, y para juzgar *qué* decide, debemos saber *cómo* lo decide. Esto sólo lo conocemos a través de sus justificaciones, que pueden ser más o menos coherentes y/o verdaderas. A partir de la información de sus justificaciones y de otra información adicional (también más o menos coherente y/o verdadera) inferimos una serie de intenciones y motivaciones que se encuentran *detrás* de

²⁹⁵ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 104)

las justificaciones, es decir, *justificaciones reales* de *por qué* Bush y su administración han llevado a cabo la guerra preventiva contra Irak y, más aún, *por qué* han decidido sólo dar una información limitada (o contradictoria, en relación a otras informaciones externas) a la sociedad civil u opinión pública. Se ve claramente aquí dónde se produce el salto: entre el *qué* y el *cómo*, y el *porqué*. Trataremos de ver si este paso de la descripción a la explicación es legítimo o justificable teniendo en cuenta su práctica inevitabilidad.

La guerra de Irak (con sus cuatro puntos viscerales que podemos reducir al *cómo* de su decisión, al *cómo* de su argumentación, al *cómo* de su acción, en fin, a la justificación) se juzga de muy diversas formas:

- a) Según su legalidad/ilegalidad, su legitimidad y su moralidad.
- b) Según una moral más tendente a la de principios o a la de consecuencias (kantiana o utilitarista).
- c) Según una teoría política más tendente al realismo o al idealismo.
- d) Según un juicio más determinante o reflexivo
- e) Por atribución de intenciones y motivaciones

Todas estas formas de juicio, que en absoluto puede constituirse como exclusivas, están interrelacionadas, y dependen unas de otras. En realidad, eso pienso, se pueden reducir a diferentes visiones o perspectivas de lo que pueda significar la justicia, como forma de *Bien*: si se trata o bien de una justicia que parte de reglas abstractas y subsume los hechos particulares bajo estas leyes, y constituye con ello una justicia a partir de un juicio determinante, o una moral según la razón práctica kantiana, o una legalidad positiva ausente el contexto, o una moral de principios; o bien si se trata de una justicia que considera el contexto de la situación, y por tanto parte del particular hacia una búsqueda más o menos infructuosa de una regla general variable, cambiante, dinámica al fin, en cuyo caso se trataría de una justicia derivable de un juicio reflexivo²⁹⁶, una moral más

²⁹⁶ Como nos dice Vollrath: Realidad y posibilidad están cruzados en el juicio y la acción de otra forma que en el ámbito teórico-objetivo. En el juicio político hay un verdadero poder, una capacidad y una posibilidad, de la que por su parte puede ser hecho realidad un poder en la acción real. Aquí se produce de

tendente a la visión consecuencialista o prudencial, una legalidad nunca absoluta y consciente de sus límites, una visión quizás más cercana a un tipo de realismo, que considera una realidad nunca perfecta ni subsumible perfectamente bajo reglas. Trataremos de ver todo esto a continuación.

¿Qué papel juega entonces la atribución de intenciones y motivaciones en dicha posible teoría de la justicia? Básicamente todo juicio sobre una decisión y/o acción, basado en los supuesto principios que la guíaran, es una atribución de intenciones y motivaciones sobre un individuo o colectivo (relativamente indeterminado) que toma esa decisión. Incluso el juicio negativo acerca de la falta de cálculo de las posibles consecuencias que traería el conflicto bélico se basa en la atribución de una cierta intencionalidad para con el fin de la guerra. Esta atribución es más o menos justificable, aunque nunca en su totalidad. Apenas a veces nos dejamos llevar totalmente por los datos y las informaciones que los decisores nos proporcionan en sus justificaciones y esto a pesar de que, como Beiner comenta, al juzgar nos debemos dirigir a lo que ya está dado, a lo que el sujeto que juzga confronta como dado²⁹⁷. Esto no es así en la mayoría de los casos. Como hemos visto, existe una cierta cantidad de información adicional (más o menos coherente, parcial o demostrable) que a veces puede apoyar las justificaciones de los decisores, pero que otras veces la puede contradecir. Nuestra capacidad de diferenciar qué información es más coherente o menos es limitada, y por tanto al no poseer conocimiento total ni de la corrección ni de la coherencia de la información, juzgamos. Este juicio se basa muy frecuentemente en suposiciones y pre-suposiciones más o menos bien basadas y fundamentadas, con las que criticamos o apoyamos determinadas políticas, en este caso la guerra de Irak, y estas suposiciones y pre-suposiciones son atribuciones de motivaciones e intenciones a los decisores que, aparentemente, nos facilitan el juicio basado en una regla general, pues nos explican por qué los decisores decidieron de una manera determinada (en relación a la acción y en relación al relativo secretismo expresado hacia la sociedad civil u opinión pública). Fundamentalmente las pre-suposiciones rellenan los huecos que la falta de información ocasiona en el continuo de nuestra narración, y por

la posibilidad pudiente del juicio el poder capaz de la acción. (Ver VOLLRATH, Ernst (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Klett: Stuttgart, (p. 197))

²⁹⁷ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 149)

tanto le dan un cierto sentido a esta narración. En qué sentido se rellenan dichos huecos en el caso del juicio de una guerra preventiva/anticipatoria, como es la guerra de Irak, depende de una visión del mundo muy particular, estructurada, según mi opinión, por una determinada visión de la justicia²⁹⁸. Y, a través de estas estructuras, tratamos de comprender decisiones y acciones que posiblemente podrían ser explicadas también de otras formas. Son estas estructuras previas las que nos permiten narrar, y por tanto comprender, la realidad de una manera determinada, a través de un mecanismo principialista.

Beiner lo explica de la siguiente manera: Todos los juicios políticos están caracterizados por juicios implícitos sobre la forma de una vida colectiva que es apropiada que una comunidad persiga; esta visión de la forma de vida apropiada caracteriza el tipo de responsabilidad política específica a que se atiene la persona en dicha comunidad²⁹⁹. Se refiere aquí a nuestra visión de la justicia, que no surge según él de principios abstractos, sino de una vida comunitaria sujeta al contexto, ya que prosigue diciendo que el juicio implica una comunidad que suministra fundamentos comunes o criterios por los que uno intenta decidir, pero donde las fidelidades entran en conflicto, ya que no está decidido por anticipado qué comunidad suministrará la base del juicio³⁰⁰, y por tanto qué comunidad suministrará la visión del juicio. O como nos dice Skinner, nunca será posible simplemente estudiar lo que cualquier escritor ha “dicho” (especialmente en una cultura extraña) sin aplicar nuestras propias expectativas y prejuicios sobre lo que deben estar diciendo³⁰¹. Aplicamos, como veremos en el próximo epígrafe, nuestras propias convenciones y perspectivas de lo que significa la *justicia*, e interpretamos, según nuestra comprensión siempre parcial, los hechos y las circunstancias que son el objeto de nuestros juicios.

Atribuimos intenciones y juzgamos conforme a una determinada teoría (o visión) de la justicia, de un tipo o de otro. No es una teoría general de la justicia, sino sólo una

²⁹⁸ Ver HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 50, 86)

²⁹⁹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 139)

³⁰⁰ *Ibid.*, (p. 143)

³⁰¹ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 58)

perspectiva de la misma. Las intenciones las atribuimos por falta de información, y a partir de ahí juzgamos, con lo que creemos que es una información coherente tanto de la decisión como de la justicia. A partir de aquí veremos, por una parte, cómo diferentes visiones de la justicia nos llevan a diferentes perspectivas sobre la legalidad, la legitimidad, la moral de las decisiones, y cómo partimos de intenciones de cuya seguridad nunca podemos estar seguros.

Williams se pregunta cuál es la disposición de una injusticia, ¿Qué es ser injusto disposicionalmente o injusto hacia una persona? La respuesta, según él, sólo puede ser que la injusticia es la falta de disposición de justicia – hasta el límite de no ser afectado o movido por consideraciones de justicia en absoluto. La injusticia envuelve una tendencia a actuar desde algunos motivos desde los que la persona justa no actuará, y de hecho tener algunos motivos que la persona justa no tendrá en absoluto³⁰². Pero, ¿qué nos dice esto a parte de que la injusticia es la no-justicia? Poco.

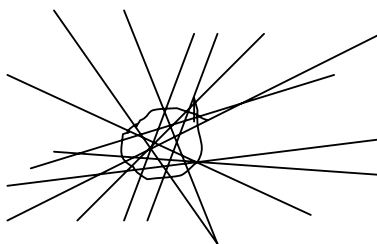
Thiebaut nos define la justicia como la virtud o la ordenación moralmente correcta de las relaciones entre individuos y de su organización en instituciones sociales a través de la distribución de bienes y recursos (justicia distributiva) o la definición de los intercambios equitativos y la reparación de los daños cometidos (justicia correctiva y retributiva). La noción de justicia se entiende ligada a la equidad: la disposición a tratar lo igual como igual y lo desigual como desigual. Como nos sigue diciendo, diversos sistemas filosóficos modernos y contemporáneos han ofrecido distintas teorías de la justicia y esta noción se ha convertido en un polo central de la filosofía práctica actual³⁰³. Sin embargo, no trataré de hacer un estudio histórico de las teorías de la justicia que se han ido sucediendo a lo largo del siglo pasado, porque aunque es un tema altamente interesante, no me interesa primordialmente ver a quién responde qué teoría y cómo la argumenta. Lo que me

³⁰² WILLIAMS, Bernard (1980). “Justice as a Virtue”, en RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (p. 197)

³⁰³ Y sigue diciendo Thiebaut que tal vez la teoría de la justicia más potente de nuestro siglo sea la de Rawls. En *Una teoría de la justicia*, Rawls propone una revitalización del contractualismo para formular dos principios liberales de justicia: el primero indica que todos han de tener igual acceso a un sistema de libertades y derechos máximos en la medida en que sea compatible con las libertades y derechos de los demás, y el segundo reza que la desigualdad sólo podrá justificarse en la medida en que favorezca a los más desfavorecidos (Ver THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 68-9))

interesa es ver que, de hecho, la concepción de la justicia (o del bien³⁰⁴) es un punto central no sólo a la filosofía práctica sino a la práctica política (y ética, si queremos), y que los que juzgan esta práctica en los otros (o en sí mismos, opción que no cabe descartar) tienen una visión más o menos clara de lo que consideran *justo*. Esta concepción se puede situar en un punto intermedio, indefinido *a priori* y cambiante según el que juzgue, entre muy variados, y no siempre contradictorios, extremos, como pueden ser (y ya hemos visto) una justicia que parte de un juicio determinante o reflexivo, una justicia de principios o de consecuencias, una justicia de reglas *a priori* y no contextual o todo lo contrario, una justicia cognitiva o no cognitiva, una justicia formal o material, etc.

El profesor Valdecantos, hace ya años, me hizo un esquema de esta visión, que sería algo así:



El círculo que comprende todas las intersecciones entre líneas es el punto medio³⁰⁵, como decíamos indeterminado, quizás incluso indefinible, y en todo caso cambiante y dinámico, hasta cierto punto. De todas formas, y aunque yo me dirigiré a defender mi visión normativa de lo que en realidad podemos considerar que es la justicia (más cercana a Ferrara que a cualquier otro) y a partir de lo que podemos juzgar, no todo el mundo se

³⁰⁴ Ya que, como Ferrara nos dice, nuestras posibilidades de alguna vez llegar a un acuerdo sobre justicia dependen de las modificaciones experimentadas por nuestras concepciones del bien, y por lo tanto la justicia o lo correcto son realmente “dependientes del bien” (en contraposición con la posición habermasiana que aboga por una independencia de ambos términos). (Ver FERRARA, A. (1999). Op. Cit., (p. 163))

³⁰⁵ Se produce aquí una crítica implícita de la inconmensurabilidad como absoluto, pues no hay dos concepciones del bien que puedan ser tan inconmensurables como para no contener puntos de intersección en absoluto y aún permitir a aquellos que los abracen comprender su relación mutua como una relación de conflicto sobre asuntos de justicia. (Ver *Ibid.*, (p. 183)). El que las líneas se intersecten en puntos diferenciados quiere decir que comparten algo, aunque este algo sea diferente según la línea o tema. Todos los puntos en común se dejan circundar por una línea que crea el espacio en el que la justicia (en la visión del juicio) puede ser *definida*.

mantiene en ese círculo de indefinidos. Muchas personas buscan los absolutos. La versión fácil, yo diría, de la justicia, que les permite determinantemente juzgar sus objetos, del tipo que sean. Todos tenemos cierta teoría de la justicia, más determinada o reflexiva, y atribuimos ciertas intenciones y motivaciones, de manera más o menos segura, siendo más o menos conscientes de los límites de nuestras capacidades de conocimiento y comprensión.

Partiré primero de *mi* visión normativa, para después tratar de ver las consecuencias de otras visiones de la justicia, (quizás más cercanas a Kant, y menos a Aristóteles), pues creo, como Benhabib, que la definición del juicio político – lo que es, quién tiene el derecho de ejercerlo, y cómo la gente puede ser capacitada para ejercerlo – es ella misma una cuestión política y normativa, que invoca principios de lo deseable políticamente como también consejos cruciales de lo posible políticamente, ya que no puede haber ninguna teoría del valor neutral del juicio político; una teoría del juicio político es ella misma una teoría normativa del más deseable orden político³⁰⁶, y es en ella misma una visión de la justicia más o menos específica a través de la que se juzga, como ya he apuntado anteriormente. No puedo, por tanto, escapar de esta caracterización.

Ferrara nos explica su visión de la justicia vista a partir del juicio, en cuyo centro está una comprensión de la distinción entre lo correcto y lo bueno como compatible con la “complementariedad” de estos dos posicionamientos³⁰⁷. De esta manera, Ferrara defiende la separación entre un universalismo “generalizador”, centrado en principios, y un universalismo “ejemplar” centrado alrededor de las categorías del juicio reflexivo, la identidad y la autenticidad³⁰⁸. Y se sitúa contra el Habermas que afirma que si el significado y la legitimidad son recursos escasos, esto es en último término porque las sociedades modernas no logran alcanzar los estándares racionales de esta moralidad universal y no pueden hacer bien sus afirmaciones de verdad constitutivas³⁰⁹, no por la

³⁰⁶ BENHABIB, Seyla (2001). “Judgment and Politics in Arendt’s thought”, en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (p. 187)

³⁰⁷ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. xi)

³⁰⁸ *Ibid.*, (p. 2)

³⁰⁹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 26)

afirmación de incapacidad, sino por la afirmación de la existencia de una moralidad universal, cuestión que no podemos conocer.

Según Ferrara, en tiempos modernos se ha desarrollado una nueva narración de la legitimidad de la ley, que deriva la legitimidad de la ley positiva de su relación a una ley natural secularizada. Por una parte, esta línea de argumentación perpetúa la subordinación premoderna de la ley a un orden moral racional y secularizado, externo a ella. Por otra parte, el hecho del pluralismo, y en nuestro siglo el vuelco lingüístico, han pronunciado un fin a la posibilidad de una estructura moral comprensiva capaz de fundamentar la legitimidad de una ley positiva para todos los miembros de una sociedad moderna. La única solución que queda es concebir la legitimidad de la ley como proveniente de una idea de auto-determinación. Y continúa diciendo que el propio modelo discursivo de Habermas de la legitimidad de la ley ve la ley no como subordinada a la moralidad sino como *complementaria*³¹⁰. Se trata de la eterna discusión de si la ley está o no separada de la moral, y hasta qué punto. Habermas distinguió entre *cuestiones de justicia* – que “pueden en principio ser decididas racionalmente en términos de justicia o de la generalizabilidad de intereses” – y las *cuestiones evaluativas* que pueden ser discutidas racionalmente sólo en un horizonte ético particular y mantuvo que la *fuerza trascendente* de la afirmación de validez está relacionada al discurso, la ética puede incluso ser observada *empíricamente* si uno mira a la institucionalización de los derechos³¹¹. Yo, personalmente, dudo de la posibilidad de la trascendencia de la validez (ya sea en el caso del derecho o la ética) y del empirismo de la ética, que presupondría su subordinación al derecho, como principio general.

Nos explica Ferrara que la teoría política y la filosofía moral de orientación liberal conciben generalmente la justicia como “imparcialidad, neutralidad o igualdad de condiciones (*fairness*)”³¹². Pero para comprender el debate actual sobre la justicia

³¹⁰ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 49, 50)

³¹¹ *Ibid.*, (p. 67)

³¹² Estos conceptos no son exactamente equivalentes, pero podemos decir que para los liberales el punto de una teoría de la justicia es proveer un posicionamiento neutral desde el que llegue a ser posible, bajo la condición de pluralismo: (a) poner límites a los fines que puedan ser legítimamente perseguidos por actores que abracen concepciones del bien que compitan, (b) establecer vías de adjudicación de conflictos de

deberíamos primero distinguir dos versiones de esta noción básica, elemental de la justicia entendida como imparcialidad o neutralidad: imparcialidad o neutralidad “absoluta” e imparcialidad o neutralidad “situada”. La neutralidad o imparcialidad “absoluta” es la postura imparcial entendida como la aplicación de un principio puramente formal. La neutralidad o imparcialidad “situada”, por el contrario, es la neutralidad o imparcialidad con respecto a un juego finito de concepciones actuales del bien. En un caso la neutralidad o imparcialidad son comprendidas como “la agrupación de asuntos controvertidos”, en el otro son comprendidos como la búsqueda de una “convergencia expresiva”. Pero la novedad está en que, por primera vez, el tipo ejemplar o singular del universalismo se hace libre del aislamiento y la ineficacia a la que había estado confinado por la prevalencia de los modos de justificación clásico-ontológicos y moderno-generalizadores basados en principios³¹³. La diferencia que establece aquí Ferrara me parece muy interesante, sobre todo en relación al debate dentro de la misma teoría política liberal, pero me parece un debate surgido a partir de la diferenciación entre el juicio reflexivo y el determinante, establecido por Kant, al menos, en sus tres Críticas, como Ferrara nos dice a continuación³¹⁴. La importancia del juicio reflexivo en el ámbito político y moral, que también predica Ferrara, y no sólo estético, apareció ya con las primeras críticas a la filosofía kantiana, que se puede retrotraer a Hegel, Fichte, Herder, Nietzsche, y tantas y tantas corrientes de la filosofía del siglo XX que buscan la especificidad de la justicia en su contexto y de la política en su reflexividad. Un ejemplo a esto puede ser el siguiente:

El mal (político): socialmente distribuido y políticamente legitimado el sufrimiento puede ser prevenido con el coste de un sufrimiento menor; es mal, si es continuamente infligido para la ventaja del otro, o de ninguno, sin el consentimiento voluntario del individuo que lo sufre. Dirigiendo nuestra mirada a la persona sin techo, uno puede posiblemente argumentar que su sufrimiento es socialmente prevenible, que es ciertamente prevenible con el coste de un sufrimiento menor hacia la persona sin techo misma (aunque, quizás, uno podía argumentar, no para la sociedad en total), y que, si alguien se beneficia del sistema que la priva de una casa, es ciertamente otra persona, la persona sin techo sufre superfluamente por el beneficio de otro, o de nadie. Desde su punto de vista, al menos, ser sin techo es malo. ¿Pero qué piensa la sociedad? Si

interés y de valor, y (c) proveer algún criterio aceptable para todos para la evaluación de la legitimidad de las normas. (Ver *Ibid.*, (p. 3))

³¹³ Ver *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibid.*, (p. 4)

su sufrimiento es prevenible con el coste de un sufrimiento menor tanto de ella como de la sociedad de la que es miembro, su sociedad es injusta. Si, por otra parte, su sufrimiento es prevenible a un coste que es favorable a ella pero que su sociedad no puede soportar, ella tiene menos razón que los otros de ser uno de sus miembros y más razón para buscar alternativas³¹⁵.

Según Ophir, en una sociedad *justa* (cursiva mía) el sufrimiento socialmente prevenible es prevenido, de hecho la distribución de sufrimiento elimina el sufrimiento excesivo creado y reproducido a través de esquemas regulares e institucionalizados de interacción social³¹⁶. El problema es cómo se calcula quién, si el sujeto objeto del sufrimiento o la sociedad que lo permite en principio es quien va a sufrir más, una vez se haya prevenido dicho sufrimiento. Esto puede cambiar de contexto a contexto, de sociedad a sociedad, e incluso de cultura a cultura. Incluso si en un caso, la sociedad puede prevenir y de hecho previene el sufrimiento de una persona o grupo de ellas, no hay necesidad de considerar a dicha sociedad *justa*. Quizás el cambio del sistema que se podría haber producido debido a dicho sufrimiento, y que sólo resultó en una prevención parcial del mismo, es un indicador de la falta de *justicia* de dicha sociedad. Es una cuestión de juicio y, por tanto, de visión de la justicia. O, dicho con Ferrara, se necesita un tipo de imparcialidad “situada”, consciente del contexto, para llegar a una solución más apropiada.

Ferrara observa que el problema que constituye el objeto de la visión de la justicia desde el juicio puede ser afirmado como una variación de un tema rawlsiano (teórico político liberal por excelencia): cómo podemos concebir una noción de justicia que pueda asegurar la estabilidad o integración en el tiempo de una sociedad de ciudadanos libres e iguales que suscriben visiones profundamente divergentes sobre el bien³¹⁷. Sin embargo,

³¹⁵ OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p.103)

³¹⁶ *Ibid.*, (p. 104)

³¹⁷ FERRARA, Alexandro. Op. Cit., (p. 178). La concepción de Rawls de la “justicia como igualdad de condiciones” es hoy la más influyente versión de una visión liberal de la justicia basada en premisas deontológicas y el oponente principal de todas las concepciones de la moralidad consecuencialistas, utilitarias y no-utilitarias. Desde el momento en que publicó su primer trabajo (1951) Rawls se ha mantenido enfatizando una idea básica. Sucede que vivimos en sociedades complejas en las que cualesquiera conflictos pueden alzarse entre intereses que compiten, como también entre concepciones del bien competentes, seguramente no serán resueltos a través de una llamada a un horizonte compartido de valores. Necesitamos por tanto un procedimiento, un método, o simplemente una manera de juzgar estos conflictos que pueda ser aceptable a todos los partidos envueltos, a despecho del hecho de que se adopten diversos posicionamientos. Aún más, Rawls desea que este procedimiento, método o manera de juzgar conflictos, a diferencia de un contrato *hobbesiano*, sea aceptable a todos los partidos envueltos como un

la visión desde el juicio contiene una asunción extra que no se puede encontrar en la formulación de Rawls. Entre las premisas compartidas están: primero, el *hecho del pluralismo* y la aceptación del mismo por parte de los ciudadanos; segundo, una condición de escasez moderada que pone límites a la posibilidad de satisfacer todas las preferencias e intereses y de realizar todos los valores, y aún no es tan severa como para hacer fútiles todos los intentos de calmar pacíficamente diversas afirmaciones conflictivas³¹⁸. Pero una visión de la justicia desde el juicio tendrá que tener un requisito adicional, y éste es que debe ser totalmente *inmanente*: es decir, al ejercer la función de hacer de espejo a nuestras intuiciones que conciernen la solución justa de controversias prácticas, no debe afirmar ninguna noción, principio o posición externa al contexto donde la controversia ha aparecido³¹⁹, es decir, se trata de una visión de la justicia contextual, donde la diferencia entre sujeto y objeto se difuminan, y donde no existe posición externa desde la que se pueda juzgar una situación. Desde la posición del punto de vista del juicio, la justicia parece estar tan ligada al contexto, parece ser tan *local* como el bien para una identidad, y parece depender del juicio reflexivo justo tanto como la determinación del bien para una identidad, nos dice Ferrara³²⁰.

Esto se aplica claramente al ejemplo que nos presenta Berlin de *si le dices a un hombre, que traiciona a sus amigos bajo tortura, que no debería haber hecho esto, que ese acto era moralmente malo, incluso aunque tú estés convencido de que, siendo lo que es, él no podría haber evitado actuar como lo hizo, ¿podrías tú dar razones para tu veredicto?*³²¹. Se sigue de este ejemplo, como nos dice Berlin, que debemos, si tenemos que juzgar justamente, tener evidencia adecuada ante nosotros; poseer suficiente imaginación,

asunto de *principios* más bien que de *prudencia*, es decir, un asunto de principios tan básicos que puedan ser adoptados y aceptados por todos. (Ver *Ibid.*, (p. 13-4))

³¹⁸ *Ibid.*, (p. 178). Interesante es ver lo que Mackie nos tiene que decir acerca de que lo mejor que podríamos decir es o bien que las elecciones *son* preferencias o que “preferencia subyacente” es un concepto sin significado. No podríamos descubrir que las elecciones pudieran estratégicamente mal-representar preferencias a menos que tuviéramos información de más allá de la instancia singular. Es obvio para nosotros que las elecciones puedan mal-representar preferencias porque no vivimos en la instancia singular. En el medio de información más rica, sabemos que las elecciones a veces mal-representan preferencias sólo porque sabemos que las elecciones a veces representan preferencias. (Ver MACKIE, Gerry (1998). “All Men Are Liars”, en ELSTER, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press, (p. 76))

³¹⁹ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 179)

³²⁰ *Ibid.*, (p. 188)

³²¹ BERLIN, Isaiah (1969). Four essays on liberty. Oxford Univ. Press, (p. xx)

suficiente sentido de cómo se desarrollan las instituciones, cómo actúan y piensan los seres humanos, para permitirnos alcanzar entendimiento de tiempos y lugares y caracteres y predicamentos muy diferentes de los nuestros propios; no permitirnos ser cegados por el prejuicio y la pasión; hacer todo esfuerzo para construir casos para aquellos que condenamos – mejores casos, como dice Acton, de los que hacen o pudieron haber hecho por ellos mismos; no mirar al pasado solamente a través de los ojos de los vencedores; ni inclinarnos demasiado sobre los vencidos, como si la verdad y la justicia fueran el monopolio de los mártires y las minorías; y luchar para permanecer justos incluso en las grandes batallas. Todo esto no puede ser negado: es verdadero, justo, relevante, pero quizás difícilmente sorprendente. Y podemos añadir como un corolario: otros tiempos, otros estándares; nada es absoluto e incambiable; el tiempo y la oportunidad cambian todas las cosas; y esto también sería un juego de truisms³²². Y, por lo tanto, como nos decía Ferrara anteriormente, debemos ser conscientes del contexto hasta el punto en que seamos capaces, para no prejuzgar negativamente sin ser conscientes de ello, pero también debemos ser conscientes de nuestra limitada capacidad de conocimiento, pues es este límite el que nos hace suponer y prejuzgar, y a veces convertir el juicio reflexivo en uno determinante, como nos diría Kant.

Hasta ahora la *justicia* ha sido tratada como sinónimo de la *validez normativa* o *corrección* en general. La justicia reflexiva, o justicia desde el juicio, como la llama Ferrara, diferencia un sentido *político* de uno *moral* de la misma, según él. La justicia *política* implica lo que es requerido por una cierta comunidad que comparte o discute una serie de intereses y valores³²³. La justicia *moral* se refiere a la identidad más amplia que podamos posiblemente concebir: la identidad de la especie humana en su totalidad. Nos dice Ferrara que la posición de la humanidad no es una fórmula, un principio abstracto de reciprocidad o consistencia, sino un tipo de *universal concreto* ceñido a presuposiciones sustantivas que cambian con el tiempo. Pues la justicia concebida a lo largo de las líneas del juicio es tan contextual y particular como el bien, porque la humanidad no es inmutable en las características que son relevantes para la justicia, pero al mismo tiempo

³²² *Ibid.*, (p. 101-2)

³²³ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 194)

también tiene el poder de *trascender* la particularidad de todos los contextos locales³²⁴. En relación al juicio sobre la decisión que un actor político toma en un cierto contexto o situación, Ferrara probablemente diría que habría que tener en cuenta tanto la identidad política de la comunidad implicada, como un cierto sentido amplio de moralidad, dinámico y cambiante según las circunstancias, es decir, habría que juzgar de acuerdo con un sentido general del *Bien*, aplicado prudentemente al contexto particular.

Lo que me parece sobremanera interesante en Ferrara es que toma la visión gadameriana de la existencia de conceptos absolutos para relativizarlos a continuación. Esta relativización, sin embargo, es sólo limitada, cambiante y dinámica, pero quizás inserta en una estructura que le proporciona coherencia (también cambiante y dinámica). Se trata en él del establecimiento de una teoría en movimiento. Sigue siendo una teoría, puesto que juzga, pero es una teoría no estática y contextual. La visión de la justicia desde el juicio continúa poseyendo una dimensión *universalista* de fuerza, nos dice. Es una fuerza bastante diferente, sin embargo, a aquella que la noción de justicia se suponía que ejercía desde dentro del modelo del juicio determinante de validez. No es una fuerza por subsunción o una fuerza que pueda ser hecha el objeto de demostración. Es el tipo de fuerza *ejemplar* que la obra de arte bien hecha posee³²⁵, como nos diría Kant y Arendt, con el añadido de Vollrath de que la aceptación de la teoría objetiva, de que sólo puede haber un tipo de legalidad, no es suficiente para la acción política³²⁶.

En una filosofía política moderna la idea de la justicia ha sido vista tradicionalmente como algo que se impone a sí mismo sobre nosotros por virtud de una fuerza externa, una fuerza que de alguna manera nos *fuerza* a reconocerla. Estamos aprendiendo a ver la justicia con ojos diferentes, como algo que ordena respeto por virtud no sólo del hecho de que procede de nosotros pero por la manera especial en la que procede de nosotros. Nosotros los participantes en una cultura política y en una comunidad política creamos la *justicia* donde otros, diferentemente situados, sólo ven meras opiniones³²⁷. La visión de la

³²⁴ *Ibid.*, (p. 195)

³²⁵ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 196)

³²⁶ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 199)

³²⁷ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 200)

justicia desde el juicio, pues, no puede ser fácilmente situada bajo la rúbrica de cualquiera de aquellas concepciones que presuponen una prioridad de lo correcto o aquellas que presuponen una prioridad de lo bueno. Más bien pertenece a la categoría de aquellas concepciones de la moral y la justicia que intentan superar no la distinción entre lo correcto y lo bueno como tal, sino la rígida jerarquización de esas dos nociones igualmente constitutivas y esenciales³²⁸. El argumento indica que no podemos legítimamente asociar la posición de lo correcto con la abstracción y la independencia del contexto y la posición del bien con el particularismo y la ligazón a un contexto. La justicia aparece tan *contingente* como el bien³²⁹, es decir, tan contingente como la ética o la moral³³⁰. Por lo tanto, el juicio moral comprendido como contextual, no puede ser formal porque simplemente no hay manera de hacer un juicio tal sin asumir una postura sustantiva, evaluativa que concierna la deseabilidad del estado del mundo a la que la observación de una norma nos conduciría³³¹.

³²⁸ *Ibid.*, (p. 218)

³²⁹ *Ibid.*, (p. 219)

³³⁰ El juicio moral sería de hecho más universalista que el juicio ético, pero sólo porque tiene en cuenta el bien de una identidad que por definición es la mayormente imaginable e incluye a las demás, no porque su lógica interna, sus presuposiciones y la manera en la que es alcanzada sean de ninguna manera diferentes y menos “situadas” o dependientes del contexto que aquellas típicas del juicio ético. (Ver *Ibid.*, (p. 163)). Según Thiebaut, en el lenguaje corriente, el término “moral” refiere a las costumbres y normas de comportamiento considerados válidos, correctos o deseables, mientras que “ética” parece indicar los criterios de la conducta individual. Estos términos no son equivalentes a un uso filosófico y académico establecido que entiende, más bien, por moral a las normas de conducta del sujeto moral y por ética, o modo de vida ético, a la configuración cultural e institucional de valores y formas. (Ver THIEBAUT, Carlos (2000). *Op. Cit.*, (p. 79-80)).

³³¹ FERRARA, Alexandro (1999). *Op. Cit.*, (p. 164). Es interesante ver la clasificación que Holzgrefe hace de la ética, según la fuente apropiada de la preocupación moral (que divide las teorías en “naturalistas” y consensualistas, según las normas internacionales moralmente obligatorias sean inherentes al mundo o se deriven del consentimiento de los agentes sujetos a la norma), según los objetos apropiados de la preocupación moral (que divide las teorías en individualistas o colectivistas, según quién esté concernido con la preocupación moral, si el individuo o el colectivo), según el peso apropiado de la preocupación moral (que divide las teorías en igualitarias y no igualitarias de la justicia internacional, según el trato igualitario o no a los objetos de la preocupación moral), y por último según el aliento apropiado de la preocupación moral (que divide las teorías en universalistas o particularistas, según si todos o sólo algunos agentes son los objetos apropiados de la preocupación moral). (Ver HOLZGREFE, J. L. (2003). “The Humanitarian Intervention Debate”, en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (p. 19, 20))

A partir de aquí se plantea la pregunta de qué significa exactamente que una razón o motivo sea “moral”, en oposición a pragmático o prudente³³². Al ver la contextualidad de la moral (o de la perspectiva sobre el bien), la diferencia con la prudencia se reduce. El principio de justicia, tan relacionado a la moral, que como veíamos sólo proporciona un plus a la prudencia como tal, a la hora de convertirse en una justicia y una moral dependiente de las circunstancias, deja de ser un punto fijo al que la prudencia deba tender en sus decisiones, se trata simplemente de otro ingrediente más de la prudencia: la contextualidad.

Relacionado con esto último, Walzer muestra que los seres humanos estamos comprometidos con dos tipos de moralidad, densa y tenue, máxima y mínima. Esa moralidad tenue no puede considerarse ni objetiva en sentido fuerte ni una verdad moral absoluta: es un código mínimo compartido por todos los códigos morales máximos o densos que existen en el mundo, que son por definición culturalmente relativos³³³, o contextualmente determinados. Si bien, en ocasiones se la considera en el sentido fuerte. Walzer mismo comenta acerca de la doctrina de la emergencia suprema, que es una guerra de maniobras entre dos formas de entender la moralidad muy distintas y totalmente opuestas entre sí: el absolutismo de la teoría de los derechos, según la cual nunca se puede atacar de manera intencional a seres humanos inocentes y la radical flexibilidad del utilitarismo, según la cual la inocencia no es más que un valor que se debe considerar ante otros valores en la búsqueda del mayor bien para el mayor número de personas³³⁴. Se trata de los extremos de la moral de principios vs. la moral consecuencialista, defendidas por Weber³³⁵. El absolutista moral sostiene que sólo

³³² FERRARA, A. (1999). Op. Cit., (p. 155). Parece interesante también ver cómo Elster discute las elecciones de la gente como explicables a partir de lo que creen que es moral. (Ver ELSTER, Jon (Oct. 1985). “Rationality, Morality, and Collective Action”. *Ethics*, Vol. 96, No. 1, (p. 136))

³³³ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. iii). Ver también WALZER, Michael (2002). *Thick and Thin: Moral argument at home and abroad*. University of Notre Dame Press

³³⁴ WALZER, Michael (2004). Op. Cit. (p. 55)

³³⁵ Ver WEBER, Max (2001). *El político y el científico*. Alianza: Madrid. Según Beiner Weber hace justicia a ambos momentos del juicio: el juicio como la reflexión separada del espectador, y el juicio como el compromiso responsable del hombre de prudencia. Aquí tenemos la insinuación de una perspectiva capaz de reconciliar verdades contenidas en Aristóteles y Kant, respectivamente; confrontar una estructura establecida de actualidades y posibilidades, pero llegar a soportar un concepto de lo correcto que críticamente juzga, y por tanto, se distancia de la realidad establecida (Ver BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 150))

comprendemos el verdadero sentido de la justicia cuando obviamos las consecuencias de actuar justamente, puesto que la justicia es literalmente inapreciable, más allá de cualquier estimación o medida posible. El utilitarismo nos hace asignar valores más allá de donde hay valoraciones consensuales, donde no hay ninguna jerarquía de valores, ningún mecanismo de mercado para determinar el valor positivo o negativo de diferentes acciones y resultados³³⁶. Las debilidades del utilitarismo nos conducen de nuevo a la teoría de los derechos, y son éstos los que fijan las limitaciones cotidianas sobre la guerra (y sobre los combates en contra nuestra). Pero estas limitaciones parecen depender de la fijación de unos valores mínimos, del mismo modo que el utilitarismo depende de una mínima solidaridad entre las personas. Cuando nuestros valores más profundos se enfrentan a un peligro radical, las limitaciones no tienen donde afianzarse, y vuelve a imponerse un determinado tipo de utilitarismo³³⁷, es decir, hay que establecer una especie de teoría del derecho, abierta al contexto y a las circunstancias variables, que eviten la estaticidad del absolutismo y el dinamismo sin punto de fijación alguno de la flexibilidad extrema del utilitarismo.

Las teorías de la justicia me interesan en el sentido en que suponen una influencia sobre la teoría de la guerra justa y su concepto de justicia, dependiente de unos principios o de un contexto. La entera plataforma de la guerra justa está sujeta a pilares temblantes como “buena intención” y “causa justa”, y nos deja peligrosamente cerca de la idea de que para que una guerra sea buena, sus piezas componentes deben ser buenas – y para que las piezas sean buenas, el propósito más amplio de la guerra debe ser bueno. Y así llegamos

³³⁶ WALZER, M. (2004). Op. Cit., (p. 56, 58). Holzgrefe argumenta que el utilitarismo es la doctrina natural de que una acción es justa si sus consecuencias son más favorables que desfavorables a todos los concernidos. El utilitarismo es naturalista porque sostiene que el bien-estar humano es un bien intrínseco. Y diferencia entre dos tipos de utilitarismos: Los “utilitaristas de hecho” responden que si las consecuencias de una acción específica (incluyendo el daño a la confianza social y por tanto al bien estar humano futuro) son aún más favorables que desfavorables a todos los concernidos, entonces debería ser realizada. Cualquier otra cosa es “fetichismo de la regla” – la adherencia no utilitaria a reglas por su propio fin. Para los utilitaristas de reglas, la justicia de una intervención humanitaria depende no de sus consecuencias sino de si está permitida o requerida por una regla que, si es seguida por todo el mundo, produce las mejores consecuencias para todos los concernidos. (Ver HOLZGREFE, J. L. (2003). Op. Cit., (p. 20, 23))

³³⁷ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 59). En concreto, en relación al daño de inocentes por el uso de la fuerza militar anticipatoria, Buchanan y Keohane nos dicen que es inevitable, e incluso el hecho de que este daño ocurra y el ataque *a posteriori* no esté justificado no hace del ataque algo moralmente ilegítimo, sin embargo, el umbral del daño esperado necesario para justificar la acción militar anticipatoria debería ser alto (Ver BUCHANAN, A. y KEOHANE, R. O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 7))

al punto obvio de que sólo las guerras justas son justas, según Temes³³⁸. Holmes nos dice que emergen dos sentidos de la justicia: un sentido objetivo que designa el estatus moral actual de una guerra, que no es afectado por si la gente piensa que la guerra es justa, es decir, un punto exterior al objeto juzgado que establece su justicia o injusticia; y un sentido subjetivo, de acuerdo con el cual una guerra es justa si se cree, por una ignorancia invencible, que es justa, incluso si de hecho es injusta. De esta manera una guerra puede ser subjetivamente justa por ambas partes pero nunca podía ser objetivamente justa por ambas partes³³⁹. Él establece que la justicia objetiva se juzga a través de una cierta distancia hacia el objeto, con la que las partes implicadas difícilmente podrán estar de acuerdo. Yo opino, junto con Gadamer y tantos otros, que la división entre objetivo y subjetivo es sólo el establecimiento de los finales ideales de una línea de opuestos, puesto que la distancia absoluta del sujeto con respecto al objeto no es posible. El sujeto siempre es al mismo tiempo sujeto y objeto, juzga y es juzgado, y por tanto la inconmensurabilidad total que establece Holmes entre las posiciones de las partes implicadas no puede ser cierta. Luego, no existe una justicia totalmente objetiva o totalmente subjetiva, sino que existen, por así decir, justicias en contextos e interpretables de diversas maneras por diferentes individuos o grupos. Tesón nos dice que hay una proposición obvia en la ética internacional, que debe ser que la guerra es una cosa terrible, sin embargo la visión profundamente engranada de que la guerra es siempre inmoral sin importar si su causa es equivocada³⁴⁰. Ésta es la aplicación de la justicia vista desde el juicio de la teoría de Ferrara. No hay una regla perfecta, abstracta y fundamental que establezca la justicia y el bien (la moral) de cualquier acción política (la guerra incluida), sino que hay que considerar las circunstancias en las que se produce esta situación para poder juzgar. La pregunta obvia es, ¿podemos alguna vez ser conscientes de todas las circunstancias y de los contextos de cada uno de los actores que participaron en esa decisión? Es más, ¿podemos de hecho establecer quién decidió y en qué medida, y a razón de qué? Según Buchanan debemos buscar una concepción diferente de la autoridad moral, por la que valga la pena el respeto a las visiones morales que deben ser apoyadas por razones y razonamientos que vayan más allá de la consistencia lógica o la

³³⁸ TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 146)

³³⁹ HOLMES, Robert L. (1989). Op. Cit., (p. 151)

³⁴⁰ TESÓN, F.R. (2003). Op. Cit., (p. 96)

coherencia³⁴¹. Pero, ¿qué tipo de visiones morales justificadas van más allá de su consistencia lógica y su coherencia? Quizás se trata de una visión moral del conjunto, como comenta Knippenberg. Según él, una persona moral que actúa políticamente casi siempre tiene un proyecto que no puede ser completado instantáneamente sino que por el contrario requiere una sucesión coherente de acciones en un periodo de tiempo. No puede simplemente observar cada momento como una ocasión discreta a la que una máxima moral puede ser aplicada, ya que él está intentando crear algo que existe y persiste en este mundo, de ahí ejerciendo un tipo de “causalidad con respecto a la naturaleza como un todo”. Su éxito depende no de seguir constantemente alguna máxima moral – que refleje una buena voluntad “constante” – sino realmente de llegar a su meta³⁴².

Según MacIntyre, históricamente se han dado tres etapas distintas en la ética y la moral: una primera en que la valoración y más concretamente la teoría y la práctica de la moral incorporan normas impersonales y auténticamente objetivas, que proveen de justificación racional a líneas de conducta, acciones y juicios concretos, y que son a su vez susceptibles de justificación racionales [juicio determinante]; una segunda etapa en la que se producen intentos fracasados de mantener la objetividad e impersonalidad de los juicios morales, pero durante la cual el proyecto de suministrar justificación racional por y para las normas fracasa continuamente [paso del juicio determinante al reflexivo]; y una tercera etapa en la que teorías de tipo emotivista consiguen amplia aceptación porque existe un reconocimiento general, implícito en la práctica aunque no en una teoría explícita, de que las pretensiones de objetividad e impersonalidad no pueden darse por buenas [juicio reflexivo, igualado, como hemos visto, a las opiniones, es decir, sin pretensión de universalidad]³⁴³. Pero, a partir de aquí, se da otro tipo de juicio o de etapa en la teoría moral (y/o política) que es la etapa del juicio reflexivo, donde no existen reglas generales, sino particulares que son juzgadas conforme a un contexto particular, pero que tienen un tipo de pretensión de universalidad y de verdad, si bien cambiante y dinámica.

³⁴¹ BUCHANAN, A. (2003). “Reforming the international law of humanitarian intervention”, en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). Op. Cit., (p. 157)

³⁴² KNIPPENBERG, Joseph M. (1993). “The politics of Kant’s philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. Op. Cit., (p. 161)

³⁴³ MACINTYRE, Alasdair (2001). *Tras la virtud*. Crítica: Barcelona, (p. 34-5)

De aquí que Mosterín comente que las convenciones [de tipo general o legal] dependen de nuestra voluntad y nuestro acuerdo, carecen de existencia natural, pues una obligación es una necesidad convencional, una permisión es una posibilidad convencional y una prohibición es una imposibilidad convencional, y todas esas modalidades convencionales – las obligaciones, las permisiones y las prohibiciones – constituyen las normas. Una norma es, pues, una obligación o una permisión o una prohibición³⁴⁴. La validez de una norma es siempre relativa a un cierto código, juego o institución. Hay que reconocer el relativismo insuperable de las normas. Y lo mismo ocurre con las propiedades y relaciones convencionales. Así podemos afirmar que la naturaleza es como es y eso no requiere justificación, aunque sí explicación, pero que una institución o convención cualquiera, además de poder requerir una explicación de cómo se constituyó, requiere también una justificación de por qué hemos de aceptarla, de por qué hemos de jugar al juego por ella definido (si es que se nos invita a jugar; si no, da igual)³⁴⁵.

Habermas está comprometido con la pretensión más fuerte de que, después de la transición a la modernidad y la destrucción de la visión del mundo teleológica, la teoría moral de hecho sólo puede ser deontológica y debe apuntar a las cuestiones de la justicia³⁴⁶. Aunque este formalismo, podríamos decir, reduciría nuestra perspectiva para muchos objetos del juicio, por ejemplo para con la guerra preventiva. Benhabib, sin embargo, conviene con la crítica comunicativa de la deontología, como Williams, Taylor y Sandel, sólo hasta el punto en que ver la justicia como el centro de la moral innecesariamente restringe el dominio de la teoría moral, distorsionando la naturaleza de nuestras experiencias morales. Pero un modelo universalista y comunicativo de la ética no necesita ser tan fuertemente construido³⁴⁷. De hecho, debemos recordar la posición de Ferrara (y también quizás la de Gadamer, quien más que de justicia y de bien habla de

³⁴⁴ MOSTERÍN, Jesús (1987). *Racionalidad y acción humana*. Alianza: Madrid, (p. 200, 201)

³⁴⁵ *Ibid.*, (p. 203, 205)

³⁴⁶ BENHABIB, Sheila (1990). “In the shadow of Aristotle and Hegel”, en KELLY, M. (ed.). *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*. MIT Press: Cambridge, Massachussets, London, (p. 15)

³⁴⁷ *Ibidem*. ¿Se podría ver aquí quizás una confusión entre el derecho y la justicia? Por supuesto parece que si reducimos la moral al derecho, reducimos bastante su espectro. Pero la Justicia y la moral tienen otra relación de complementariedad y reciprocidad bastante menos jerárquica que la establecida por Habermas entre moral y derecho.

verdad), de una relación de complementariedad entre la justicia y el bien (objeto primordial de la moral), una relación siempre dinámica, cambiante, relativamente convencional, aunque también universal, pero de forma siempre reflexiva, nunca determinante.

Pues existe una diferencia, aunque ésta sólo sea formal, entre el juicio determinante y el juicio reflexivo: el juicio determinante es el resultante de la moral de principios, basada en una teoría de la justicia como imparcialidad absoluta. El que juzga cree que tiene, y así lo defiende, una regla general bajo la que puede subsumir la corrección / incorrección, bondad / maldad de cualquier decisión, acción o incluso intención. El juicio reflexivo va de lo concreto a la regla, y así ésta es contextual, basada en una teoría de la justicia como imparcialidad situada, como diría Ferrara. El que juzga de este segundo modo es consciente de que su situación contextual no es la misma que la del que toma la decisión, y así relativiza la conclusión. El que juzga reflexivamente puede dirigirse más hacia una lógica consecuencialista, prudencial, no basada en principios férreos, sino en contextos cambiantes – lo cual, a su vez, puede dificultar la transformación de su juicio en acción, o su ralentización, por la falta de decisión.

Pero, en esta visión reflexiva de la justicia, ¿dónde cabe, en esta imagen, el juicio sobre la justicia o validez normativa de un orden institucional, de una norma, de una máxima de conducta? Nos viene a decir Ferrara que, la ambición de la moderna filosofía moral y política ha sido ofrecer una narración sobre la corrección, igualdad de condiciones, o validez normativa que trataría el juicio de los objetos como el de la resolución de ecuaciones, sin tener en cuenta la enorme distancia que separa a “objetos” complejos, llenos de sentido y subjetividades. Ciertamente ésta era la ambición de la filosofía moral y política de Kant. Desde el punto de vista de Kant, el imperativo categórico, si comprendido y aplicado correctamente, debe, como las reglas del álgebra, darnos una y sólo una solución correcta para cualquier problema práctico al que se le aplique. Sin embargo, la filosofía política contemporánea se encuentra en un territorio no encuadrado entre estos dos modelos de justicia y validez normativa³⁴⁸.

³⁴⁸ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 7)

Gadamer (defensor acérrimo del juicio reflexivo, en detrimento del juicio determinante, al que le quita toda su importancia, incluso en referencia a la fundamentación de la ciencia) nos dice que es porque no tenemos a disposición una ley natural infalible, que simplemente quiera principios para implementar, por lo que requerimos un proceso laborioso de juicio o *phrónesis* en el sentido aristotélico, la cuidadosa báscula de particulares dados. Es solamente cuando nos vemos confrontados por las demandas de acción en el contexto de un juego particular de circunstancias cuando alcanzamos una comprensión verdadera de lo que nuestros fines son realmente, y re-determinamos estos fines en relación a una nueva comprensión de nuestra vida como un todo. El problema, por lo tanto, tal y como lo plantea Gadamer (en lectura de Beiner) es cómo aplicar el universal a una situación particular sin el beneficio de una regla que guíe esta aplicación³⁴⁹. Y respondería posiblemente que son la experiencia, madurez y comprensión, las cualidades que median la sabiduría práctica o prudencia³⁵⁰, a pesar de no ser cualidades absolutas o que den una dirección clara y distinta del camino que se ha de tomar en las decisiones prácticas, pues los criterios o razones del juicio permanecen no formulados y en principio no formulables³⁵¹. Aquí está la magia y también el desencanto del ser humano, pues no existe un libro de instrucciones que nos dé todas las posibles vías de comportamiento (y comprensión, interpretación) a partir de las cuales debemos movernos en nuestra vida (siempre práctica). Como nos dice Walzer, una regla general que contenga palabras como “seriamente” abre una ancha vía al juicio humano [como de hecho ocurre en la resolución 1441 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas], vía que el paradigma legalista sin duda se propone estrechar o bloquear por completo. Sin embargo, el hecho de que los líderes políticos realicen tales juicios forma parte de nuestra vida moral, como también lo es el que, una vez efectuados, el resto de nosotros no los condene de manera uniforme³⁵².

³⁴⁹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 24, 25)

³⁵⁰ *Ibid.*, (p. 105)

³⁵¹ *Ibid.*, (p. 136)

³⁵² WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 130)

La ley es considerada por Aristóteles una suma de decisiones prudentes. Por lo tanto, es conveniente completarla con otras decisiones juiciosas tomadas en la situación concreta; e incluso corregirla cuando no sintetice adecuadamente lo que haría un buen juez, pues el buen juicio aporta una mayor concreción y flexibilidad³⁵³. El problema es conocer qué haría un *buen juez*, o siquiera qué constituye un *buen juez*. La flexibilidad que nos da el juicio, necesaria ante la falta de concreción de la ley (o, en este caso, de la resolución del Consejo de Seguridad), es interpretable de muy diversas maneras. Algunos abogados buscan escapar del tambor común separando estrictamente la ley de otras consideraciones políticas como la justicia, la moralidad, o incluso el sentido común. La ley, dicen, no necesita producir buenos resultados – es decir, morales, justos, sensibles – para realizar su papel, que es organizar un reino pacífico³⁵⁴. Y prosigue diciendo Franck que cuando la ley permite o incluso requiere un comportamiento que sea ampliamente sostenido como no igualitario, inmoral o injusto, no sólo son las personas pero también la ley la que sufre. Consecuentemente, es en el auto-interés de la ley acercar el hueco entre ella misma y el sentido común de lo que es correcto en una situación específica³⁵⁵. Los abogados de los que habla Franck son aquellos que esperan que la ley sea una cuestión de reglas que sólo requieren aplicación *sobre* el caso concreto. Se trata de reglas fijas, abstractas, formales, pero/y absolutas. La crítica que expresa Franck hacia este tipo de abogados es que la ley nunca puede estar separada de la justicia, es decir, los principios y reglas que defiende la ley, no deben entrar en contradicción con los principios morales (igual de abstractos, formales y fijos) que se derivan de la aplicación a una situación concreta. Con otras palabras, la ley, como la moral, no puede fundamentarse sobre una serie de principios abstractos y absolutos, sino que debe tener muy en cuenta la situación concreta a la que se aplica. De la misma manera que la moral requiere de interpretación y comprensión de la circunstancia particular, como ya hemos visto con anterioridad.

Como nos dice Vollrath, el dilema habitual de o bien la ley es absolutamente válida y necesita por ello para su legitimación de alguien inmortal y divino que proporcione la ley, o bien la ley es sólo una orden, detrás de la cual no hay nada más que el monopolio de la

³⁵³ NUSSBAUM, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien*. Visor: Barcelona, (p. 386)

³⁵⁴ FRANCK, M. (2003). Op. Cit., (p. 208)

³⁵⁵ *Ibid.*, (p. 211)

violencia del estado, descansa sobre una ilusión. Todas las leyes, a parte de los mandamientos de un Dios, son ‘directivas’ y no ‘imperativas’. Conducen la interacción humana como las reglas el juego. Y su validez se fundamenta últimamente sobre una máxima romana: *Pacta sunt servanda*. Estas leyes obligan como directivas (regulativas) de otra manera diferente que las leyes de la auto-obligación (*selbstverpflichtung*), que simulan una cuasi-objetividad³⁵⁶, pues sólo y únicamente muestran la estructura del camino, pero no el camino mismo, que cada uno debe descubrir.

3.1.2. Atribución de intenciones y motivaciones

*Conoce al enemigo, concóctete a ti mismo y tu victoria no correrá nunca peligro.
Conoce al Cielo y a la Tierra y tu victoria será inagotable*³⁵⁷.

Especulación sin la posibilidad de la prueba es superstición³⁵⁸.

H. Arendt define la política como una agencia de revelación, ya que más bien que estar caracterizada en términos de finalidades que los hombres persiguen o fines que alcanzan, la acción política es comprendida como constituyendo una esfera de apariencias en las que los agentes humanos, actuando juntos, revelan quiénes son y cómo desean que sea el mundo³⁵⁹, o más bien, diría yo, la acción política es comprendida como intentando revelar su identidad, pues debido a nuestro conocimiento limitado y, más aún, a nuestra capacidad limitada de conocimiento, suponemos o presuponemos toda una serie de datos, que constituyen información adicional no demostrada, a través de la cual o como consecuencia de la que vemos la coherencia o incoherencia de las justificaciones oficiales que los decisores nos dan para apoyar sus acciones. Así pues, la cita de Sun Tsu, con la que comenzaba este epígrafe, es un ideal para llevar a cabo la guerra de manera *perfecta*. Sin embargo, no es posible para nosotros. Nunca conoceremos al enemigo, ni a nosotros

³⁵⁶ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 203)

³⁵⁷ SUN TSU (2001). *El arte de la guerra*. Eyra y Budo Intern. Publ, (p. 97)

³⁵⁸ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 270)

³⁵⁹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 12)

mismos, como para que nuestra victoria sea inagotable. Imaginaremos que conocemos o interpretaremos a partir de lo que conocemos, es decir, juzgaremos³⁶⁰ o pre-juzgaremos.

Tres de los términos fundamentales que trataremos en este epígrafe serán: la acción, la intención y el juicio. La atribución de intenciones, a la que nos dirigiremos a continuación, se ha de diferenciar del juicio consecuencialista, no así de la atribución del cálculo de consecuencias. La atribución de intenciones se dirige básicamente al decisor de la acción, mientras que el juicio sobre las consecuencias, se dirige a la acción, o a la acción en su contexto. Le corresponde al lector calcular qué estrategia es más legítima o válida.

3.1.2.1. Acción e intención

Para comenzar con la acción, Hollis establece los siguientes cuatro puntos sobre su visión de la acción humana como realización práctica:

- 1) Establece que las acciones humanas tienen significado, pues encarnan intenciones, expresan emociones, están hechas por razones y son influidas por ideas sobre el valor. El agente quiere decir algo con ellas.
- 2) La distinción entre el significado de una acción y lo que el actor quiere decir con ella se relaciona a una distinción entre lo que las palabras quieren decir y lo que la gente quiere decir con ellas. Así pues comenta que las conexiones entre la acción, el pensamiento y el lenguaje son al menos íntimas, y puede ser argumentado que todo el pensamiento privado y la acción individual presupone un lenguaje compartido, como hacer del lenguaje algo más que un instrumento para servir a los propósitos humanos. Se da a la comunicación. La acción es texto.
- 3) A diferencia de los hábitos animales, las prácticas humanas están imbuidas de expectativas normativas. Encarnan ideas sobre lo que uno puede esperar de la gente y están reforzadas por la culpabilidad y la vergüenza de cara al reproche por error ante el cómo se debería haber vivido esa determinada situación.

³⁶⁰ Ver HOLLIS, M. (1994). *The philosophy of science: an introduction*. Cambridge Univ. Press, (p. 212)

- 4) Los humanos, a diferencia de los animales, sostenemos teorías sobre la naturaleza de las cosas. En particular, sostenemos teorías sobre los seres humanos que son influidos por las ciencias sociales³⁶¹.

Luego, la acción humana encarna intenciones, pero está limitada por las expectativas normativas (internas o externas); es un texto comprendido al punto de nuestras limitaciones y se constituye en sujeto y objeto a un tiempo de las teorías que nos sirven a la comprensión.

Con respecto a la relación entre acción e intención se perfilan *grosso modo* dos posiciones: la primera anuncia la existencia de intenciones aún a pesar de nuestra falta de posibilidad de distinguirlas claramente; la segunda simplemente afirma que atribuimos intenciones (existan éstas o no). Hampshire, quien representa la primera posición, nos dice que una acción humana ordinaria (llevada a cabo por mi voluntad y conocida por mí) es una combinación de intención y movimiento físico, pero que la combinación de los dos no es simplemente una adición, pues el movimiento está guiado por la intención, que puede no ser, y frecuentemente no es, distinguible como un evento separado del movimiento guiado³⁶². Del mismo modo en el que anteriormente se expresó Arendt (por boca de Beiner) se expresa Berlin, quien podría representar la segunda posición, cuando comenta que atribuimos intenciones a todas las cosas y personas [incluidos nosotros mismos] no porque tengamos evidencia para esta hipótesis, pues estamos claramente tratando no con una teoría empírica sino con una actitud metafísica que toma por supuesto que explicar una cosa – describirla como “verdaderamente” es - es descubrir su

³⁶¹ *Ibid.* (p. 144, 145)

³⁶² HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 74). En relación a esto no existe una “conducta” identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones. De ahí que el proyecto de una ciencia de la conducta adquiera carácter misterioso y algo extravagante. No es que tal ciencia sea imposible, sino que apenas podría ser otra cosa sino una ciencia del movimiento físico no interpretado. (Ver MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 256-7)). Hampshire, sin embargo, afirma que el conocimiento de la acción propia, proporciona un conocimiento de la situación presente. Si alguien más sabe lo que yo supongo estar haciendo, necesariamente sabe algo de lo que yo creo que es mi situación. (Ver HAMPSHIRE, S. (1959). Op. Cit., (p. 84-5)). El problema en esta afirmación es que, de la misma manera (o incluso en mayor medida) que el agente es sólo relativamente consciente de su acción y sus intenciones, el observador (que también es un agente, como hemos visto) también sólo supone (con una mayor o menor justificación) que ve la acción y las intenciones que juzga. Como el mismo Hampshire nos dice, el concepto ordinario de la acción, porque es un concepto formal como “evento” y “cosa”, debe ser totalmente indeterminado (*Ibid.*, p. 92). Y así también su interpretación.

intención, aunque a veces no seamos capaces de esto, pues la teleología no es una teoría, o una hipótesis, sino una categoría o un esquema en el sentido de que todo es, o debería ser, concebido o descrito³⁶³. Coinciden pues ambos autores en decir que la acción es siempre teleológica, siempre se dirige a un punto exterior a la acción (o hecho) misma. Hampshire comenta que como actores conocemos las acciones que llevamos a cabo, aunque no podamos expresar sus intenciones con palabras; Berlin, sin embargo, opina que el espectador, al tratar de explicar una acción, le atribuye intenciones (una teleología)³⁶⁴, es decir, la narra para su propia comprensión.

Mi opinión, haciéndome eco de la indistinción establecida por Gadamer entre sujeto y objeto, es que primero, no está claro que podamos en realidad saber qué hacemos y si aquello que hacemos lo hacemos por nuestra voluntad (más o menos consciente³⁶⁵) o a través de un mecanismo (más o menos oculto) de intencionalidad, que no podamos totalmente comprender. Si tomamos por cierto que atribuimos intenciones a la hora de explicar las acciones de los otros, también debemos suponer que nos atribuimos intenciones a nosotros mismos para justificarnos en nuestras acciones y para juzgar las justificaciones de los demás. Sin embargo, y aquí viene quizás la parte más interesante, la acción que me trato de explicar a mí mismo y la que trato de justificar hacia fuera puede expresar intenciones totalmente diferentes, pues mientras que la acción que me trato de explicar a mí busca las intenciones finales con las que pueda entender mi acción (consciente de la posibilidad de auto-engaño o de pensamiento ilusorio), la acción que trato de explicar al otro se constituye en la justificación, donde tenemos en cuenta cómo el que juzga juzga nuestras aparentes intenciones, es decir, donde manipulamos de manera más o menos consciente. Aristóteles implica que ninguna cosa que un hombre haga sin saberlo puede contar como una acción suya. ¿Reconoce que, ya que hay en

³⁶³ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit. (p. 53)

³⁶⁴ También von Wright nos dice que entre las cosas a las que se atribuye intencionalidad, las *acciones* ocupan un lugar sobresaliente. Y prosigue diciendo que el test definitivo para juzgar sobre la validez universal de la teoría de la explicación por subsunción es el de si puede hacerse cargo cabalmente de la explicación de acciones. (Ver VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). *Explicación y comprensión*. Alianza Universidad: Madrid, (p. 44))

³⁶⁵ Skinner afirma que a lo sumo el actor/autor puede comprender a la perfección sus acciones voluntarias, no su intencionalidad. (Ver SKINNER, Quentin (Aug, 1974). "Some problems in the Analysis of Political Thought and Action". *Political Theory*, Vol. 2, No. 3, (p. 285))

alguna ocasión un gran número de hechos que un agente conoce lo que está haciendo, habrá un gran número de diferentes maneras de caracterizar lo que está haciendo sabiéndolo? ¿Ve que lo que está hecho puede estar sujeto a alabanza bajo una descripción y a culpa bajo otra, o puede constituir una ofensa bajo una descripción y una diferente bajo otra, o puede invitar una valoración moral bajo una descripción y valoración técnica bajo otra?³⁶⁶. Trataremos de contestar a estas preguntas más abajo. De momento sigamos definiendo la intención en relación a la acción.

Según el Prof. Álvarez, la explicación de las acciones tiene que partir de algún análisis de las creencias y los deseos, y de la forma en la que éstos están relacionados entre sí y con las acciones: ésta es la “explicación intencional”. También podemos decir que es el tipo de explicación basado en el *principio de que los seres humanos actúan racionalmente*³⁶⁷, teniendo en cuenta que si eres racional eres intencional, pero no viceversa. Esto sería en el caso de entender la “explicación intencional” de la acción como la búsqueda de una causalidad más o menos vaga o indefinida entre ésta, como consecuente de determinadas creencias o deseos. Sin embargo, Álvarez nos dice que en el caso de la acción intencional, lo que conseguimos cuando la “explicamos” es *comprender el sentido que dicha acción tiene para el individuo que la ha llevado a cabo*. La explicación intencional consiste, por lo tanto, en comprender la acción “desde el punto de vista” del sujeto (lo cual no significa que la tengamos que aprobar moralmente), algo que es imposible con los fenómenos en los que no interviene una conciencia racional³⁶⁸, supuesto que este tipo de conciencia sea un tipo común tanto al objeto de explicación como al sujeto que trata de explicar. Es decir, cuando una conciencia racional explica la acción de un sujeto, suponiéndole o no a éste último racionalidad perfecta, está simplemente comprendiendo (a su manera) los mecanismos que han llevado a dicho sujeto a actuar, es decir, en mis palabras, rellena los huecos de desconocimiento con información que haría aparecer al conjunto como racionalmente coherente.

³⁶⁶ ACKRILL, J.L. (1980). “Aristotle on Action”, en RORTY, A.O. Op. Cit., (p. 96)

³⁶⁷ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). *Metodología de las ciencias sociales: Materiales de apoyo a la docencia*. UNED: Madrid, (p. 109)

³⁶⁸ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 111)

Veamos primero qué entendemos bajo la rúbrica de la “intencionalidad”. Según Searle, la intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo³⁶⁹. Searle, a diferencia de Hampshire³⁷⁰, distingue radicalmente entre la intencionalidad y la conciencia, pues argumenta que muchos estados conscientes no son intencionales, por ejemplo, un repentino sentimiento de felicidad, y muchos estados intencionales no son conscientes, por ejemplo, tengo muchas creencias sobre las que no estoy pensando en este momento y sobre las que puede que no haya pensado nunca, pero que me motivan. La intencionalidad es direccionalidad, según Searle³⁷¹.

Von Wright, a diferencia de Searle, establece la diferencia entre tener la intención de actuar y actuar (de hecho) intencionadamente en la existencia de un objeto de intención, es decir, tener o no conciencia de las propias intenciones a la hora de actuar. A esto añade la necesidad de existencia de un objeto de intención, por el que la conducta se puede explicar teleológicamente³⁷². Stoutland puntualiza, en otra esfera, que el concepto de acción intencional es más básico que el concepto de acción y que constituye una pérdida de tiempo el tratar de caracterizar la acción sin hacer referencia a la intencionalidad, precisando que esto no significa que todo acto sea intencional, pues las personas obran

³⁶⁹ Sólo algunos estados y eventos mentales, no todos, tienen Intencionalidad. Las creencias, temores, esperanzas y deseos son Intencionales; pero hay formas de nerviosismo, de dicha y ansiedad no dirigida que no son Intencionales. (Ver SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 17))

³⁷⁰ Lo que hago, en el sentido de intentar hacer, necesariamente sé que lo hago, en ese uso de “saber”, ya descrito, en el que “saber” no implica necesariamente “ser capaz de afirmar correctamente”. Otros no saben necesariamente lo que estoy intentando hacer, y cuando justificadamente afirman saber, aún no pueden imputar ignorancia de mis intenciones a mí, incluso aunque ellos puedan acusarme de deshonestidad, o de varios tipos de errores al poner mis intenciones en palabras. Ellos sólo han visto u oído, o de otra forma percibido o inferido lo que estoy intentando hacer; yo siempre e inevitablemente he sabido. (Ver HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 131)). Afirma la absoluta auto-conciencia en relación a las intenciones y a la acción, en detrimento de la conciencia del exterior, que *cree* comprender las intenciones del otro.

³⁷¹ Ver SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 18, 19) y también HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 73). En este sentido es interesante contar con la definición de *intencionalidad* de Thiebaut: Capacidad del entendimiento y de la voluntad humanas de tender hacia objetos en los procesos de conocimiento y que se considera en determinados sistemas filosóficos un rasgo definitorio del conocimiento mismo. (Ver THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 66)). Hintikka, sin embargo, opone la visión de la intencionalidad como direccionalidad (Husserl) [de res] a la visión de la intencionalidad como intensionalidad (Hintikka) [de dicto] (Ver HINTIKKA, J. “Las intenciones de la intencionalidad”, en Manninen, J. Y Tomuela, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid)

³⁷² VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit. (p. 114)

con frecuencia de forma no intencional³⁷³. Luego sigue abierta la diferencia entre acción e intención. Interesante me parece la precisión que hace Martin, al decir que si hubiera en cada caso una conexión perspicua entre los dos hechos básicos – el hecho de la intención del agente y el de su acción (considerada medio para el fin propuesto)-, no sería preciso insertar todavía un tercer hecho – el de la creencia del agente acerca de la relación medios/fin-. Por consiguiente el mismo hecho de que a veces necesitamos aducir la *creencia* del agente, constituye un síntoma de que, en principio, no media la conexión deseada entre la acción del agente y su intención; y el verdadero motivo de incluir lo que el agente cree al respecto es establecer esta conexión³⁷⁴. Así pues añadimos otro concepto más a la disquisición entre la acción y la intención: la creencia, que según Martin se establece como mediadora entre la acción y la intención.

Stoutland establece otra falsa distinción en la explicación de una acción a partir de las actitudes y creencias del sujeto en cuestión. Distingue dos posibilidades: en la primera se presupondría la intencionalidad y en la segunda la intencionalidad sería la consecuencia causal de la acción guiada por creencias y motivaciones. Afirma que es correcta la primera opción porque implica el que, a fin de conocer sobre la base de qué actitudes y creencias está actuando un agente, debemos atender a sus actos intencionales, razonando que un agente que actúa intencionalmente de *esta* forma se halla con suma probabilidad actuando sobre la base de *esta* actitud y de *esta* creencia. Ello significa que la conducta no será traída a colación salvo en la medida en que venga intencionalmente entendida, comprendida en términos de lo que un agente pretende con ella³⁷⁵. Pero, por una parte, ¿cómo se descubre la intencionalidad de una acción? Y, ¿es la pretensión consciente? Y, por otra parte, parecería que la única diferencia entre las dos explicaciones es que la

³⁷³ STOUTLAND, F. “La teoría causal de la acción”, en Manninen, J. Y Tomuela, R. (comp.). Op. Cit., (p. 77-8). Intencionalidad: El concepto de intencionalidad se usa en filosofía con dos significados diferentes, aunque relacionados. Primero, algo es “intencional” en el sentido de que se lleva a cabo o existe por una cierta finalidad (en general consciente) por parte de algunos sujetos. Segundo, algo puede ser “intencional” en el sentido de que “apunta” a una realidad diferente; en este último sentido hablamos de la intencionalidad del pensamiento o de los estados mentales, que casi siempre se *refieren* a alguna cosa distinta de ellos (cuando pienso, deseo, percibo, recuerdo, etc., siempre pienso, deseo, percibo, o recuerdo *algo*) (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 125))

³⁷⁴ MARTIN, R. “Explicación y comprensión en historia”, en Manninen, J. Y Tomuela, R. (comp.). Op. Cit., (p. 121)

³⁷⁵ STOUTLAND, F. (1980). Op. Cit., (p.104)

primera presupone la causalidad intencional en cuanto a que las “actitudes y creencias” *explican* la acción, mientras que en la segunda las “actitudes y creencias” *explican* directamente el acto intencional. Ambas explicaciones son causales, y parecería ser que las consecuencias últimas de ambas explicaciones son las mismas. No veo en qué sentido podría cambiar en el resultado final la acción que es presupuesta como intencional o que es intencional, en cuanto a que las mismas “actitudes y creencias” la explican. Le falta a la explicación el grado de indeterminación que viene incluido en la *comprensión*, pues la falta de información nos debe llevar a ser más humildes en nuestras atribuciones de causalidad y más dados a una cierta interpretación de correlaciones. Wittgenstein, por ejemplo, nos dice que la intención, *en* la que se actúa, no “acompaña” la acción, del mismo modo que el pensamiento no “acompaña” al discurso³⁷⁶, es decir, no existe según él relación directa (¿o causal?) entre la acción y la intención.

Elster nos dice que lo que explica la acción es los deseos de la persona junto con sus *creencias* sobre las oportunidades. Aunque las creencias pueden estar equivocadas, la distinción [entre deseos y oportunidades] no es trivial. La persona puede fallar en ser consciente de ciertas oportunidades y de ahí no elegir los medios mejores disponibles para realizar su deseo. Por el contrario, si erróneamente cree en ciertas opciones inviables, la acción puede tener resultados desastrosos³⁷⁷. Las acciones son causadas por deseos y oportunidades. Pero la explicación del comportamiento no necesita terminar ahí. Podemos ir un paso más adelante e investigar sobre las causas de las causas. En algunos casos, los deseos son causados por las oportunidades. En otros, los deseos y oportunidades tienen una causa común en una variable antecedente³⁷⁸. Es decir, es tan complicado vislumbrar una causalidad unívoca y determinante con respecto a las acciones, como descubrir las intenciones *reales* de un sujeto para llevar a cabo una acción.

Von Wright nos dice que decir que hay intencionalidad *en* la conducta es sugerir algo a la vez importante y que se presta con facilidad a equívocos. La formulación acierta al poner

³⁷⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [2ª parte] (p. 557)

³⁷⁷ ELSTER, J. (1989b). *Nuts and Bolts for the social sciences*. Cambridge Univ. Press, (p. 20)

³⁷⁸ ELSTER, J. (1999). *The alchemies of the mind*. Cambridge Univ. Press, (p. 30)

de relieve que la intencionalidad no es algo que queda “detrás” o “fuera” de la conducta. No es un acto mental ni una experiencia característica que lo acompañe. Lo equívoco de la formulación reside en sugerir una “localización” de la intención, su confinamiento en un ítem de conducta determinado, como si se pudiera descubrir la intencionalidad mediante una inspección de movimientos. La conducta adquiere su carácter intencional del hecho de ser *vista* por el propio agente o por un observador externo en una perspectiva más amplia, del hecho de hallarse *situada* en un contexto de objetivos y creencias³⁷⁹. O, dicho de otra manera, al dar cuenta de las razones de una acción, o curso de conducta, uno saca unos pocos deseos y creencias principales al primer plano de la conciencia y, más específicamente, aquellos que distinguen esta ocasión particular y esta persona particular³⁸⁰. Pero, ¿supone esto la intención del agente o la lectura del mismo sobre su acción? Yo me inclino por la segunda opción.

Searle diferencia entre por una parte las creencias y los enunciados, y por otra parte las intenciones y los deseos, atribuyendo a los dos primeros la posibilidad de ser verdaderos o falsos, y a los dos segundos la posibilidad de ser llevados a cabo (sin ser en ellos mismos verdaderos o falsos)³⁸¹. Mackie nos dice que al interpretar las creencias del otro, debemos, para dar sentido a las excepciones, asumir una presión en la dirección de la consistencia lógica y una presión en la dirección de la verdad. Al interpretar deseos, para dar sentido a las excepciones, debemos asumir una presión en la dirección de una consistencia transitiva y, aunque menos que en el caso de la creencia, una presión en la dirección de la similaridad, una asunción a priori de la homología de los deseos³⁸², sea esto solamente para comprender al otro que se constituye como agente. Es decir, la verdad puede servir como un recurso estratégico, como nos dice Elster. Al reformular una amenaza como una advertencia, un orador puede presentar una afirmación basada en el interés en el lenguaje de la razón. Para ser visto por uno mismo o por otros como

³⁷⁹ VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit., (p. 140)

³⁸⁰ HAMPSHIRE, S. (1978). Op. Cit., (p. 31)

³⁸¹ SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 24). En relación a esta diferencia Searle nos dice que dado que las oraciones son consideradas, en un sentido, objetos del mundo lo mismo que otros objetos cualesquiera, su capacidad para representar no es intrínseca, sino que se deriva de la Intencionalidad de la mente. Un agente usa una oración para hacer un enunciado o una pregunta, pero no *usa* de ese modo sus creencias y deseos, sencillamente los tiene (*Ibid.*, p. 13)

³⁸² MACKIE, Gerry (1998). Op. Cit., (p. 77)

teniendo una motivación aceptable moral o socialmente, lo que importa es ser visto como movido por *alguna* concepción imparcial, no por alguna particular. Una concepción imparcial que se corresponde demasiado con el interés del orador, por ejemplo, puede no ser vista como totalmente sincera³⁸³. Es decir, la discusión no se centra tanto en la apelación a la Verdad o la Consistencia, sino en la apariencia de la misma, en la convicción, o en su caso persuasión, de la misma, pues como dice Sen, lo que cuenta como “consistencia” es básicamente no decidible sin tomar en cuenta la motivación del elector – lo que la persona está intentando hacer³⁸⁴, y esto último es difícil de descubrir de manera absoluta, como hemos visto repetidamente.

Estoy de acuerdo con Hampshire, cuando éste pone en relación las intenciones y las creencias, diciendo que las intenciones actuales de un hombre y sus creencias sobre su situación presente y su contexto constituyen juntas su estado presente de conciencia. Sus intenciones obviamente surgen de las creencias sobre su situación y contexto, y deben cambiar al tiempo que éstas cambian. Está atento a, y forma creencias sobre, aquellas características de su situación que entran en contacto con sus intereses activos e intenciones³⁸⁵, o que cree que entran en contacto con éstos. Pero si la creencia determina

³⁸³ ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 338-9). Imparcialidad, siendo ambos desinteresados y desapasionados, tiene dos antónimos: comportamiento interesado desapasionado y comportamiento apasionado desinteresado. Por *interés* quiero decir cualquier motivo, común a los miembros de algún subgrupo propio de una sociedad, que se dirigen a mejorar la situación de ese subgrupo en algún respecto como el placer, la salud, la fama, el estatus o el poder. (...) El interés por definición es parcial, ya que no se extiende más allá del subgrupo. Asumiré que en la búsqueda de su interés la gente sigue los cánones de la racionalidad instrumental. (*Ibid.*, p. 340)

³⁸⁴ SEN, Amartya (2004). *Rationality and Freedom*. Belknap Press of Harvard Univ. Press: Cambridge, London, (p. 20, 127). Y añade diciendo que las condiciones de consistencia fallan particularmente en ser sensibles a las elecciones con incompletitud de preferencias, o a las decisiones que deben ser hechas en ambientes de conflictos no resueltos. (*Ibid.*, p. 21). Ver también SEN, A. K. (Summer, 1977). “Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, (p. 323)

³⁸⁵ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 101). Cualquier hombre inevitablemente lleva con él una enorme carga de creencias fijadas sobre el mundo, que nunca ha tenido ocasión de cuestionar y muchas de las cuales nunca ha tenido ocasión de afirmar. Constituyen el contexto generalmente incambiable de su pensamiento activo y observación, y constituyen también su conocimiento de su propia posición en el mundo en relación a otras cosas. La cultura de la que es parte está formada parcialmente por sus creencias en las que creció, casi sin ser consciente de ellas, y parcialmente por los hábitos de la acción y comportamiento social que son impensables, incuestionables, pero no inintencionales. (*Ibid.*, p. 150). Ver también SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 140, 141), donde se nos dice que es claro el enlace entre creencias e intenciones, y que para juzgar las intenciones hay que reconocer la racionalidad de las creencias, pero siempre teniendo en cuenta que esta racionalidad nunca puede estar libre de referencia cultural.

de tal forma la intención y si ésta cambia conforme cambia la percepción del contexto, la conciencia que tenemos de nuestra propia intención debe ser igual de dinámica y cambiante que esa misma intención, y no dependiente del contexto, sino de la creencia del contexto. Si esto es así, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿somos realmente conscientes de nuestro cambio de creencia con respecto al contexto y en qué medida esto puede afectar a nuestra intención?, ¿o nos tenemos que limitar a una comprensión interpretativa de lo mismo? Es decir, ¿sabemos o interpretamos?, ¿existe una Verdad o suponemos verdades? Searle ya nos había dado una respuesta parcial a esto, al decir que la intencionalidad y la conciencia no son lo mismo, ya que podemos tener una intención no consciente y podemos tener conciencia de algo no intencional. Sin embargo, si la creencia, como afirma él (y también Mackie, hasta cierto punto), puede ser verdadera o falsa, y su dirección de ajuste (al contrario que la de la intención) es “mente-a-mundo”, ¿somos conscientes de nuestras creencias? ¿Podemos ser, además, conscientes de los cambios que se producen en éstas, por ejemplo, con respecto al contexto? En mi opinión, la posible veracidad o falsedad de las creencias depende de nuestras sucesivas percepciones de lo que llamamos la “realidad”. Somos nosotros los que les conferimos verdad o falsedad a nuestras creencias, y no es en ningún caso el mundo el que nos dice qué hay de falso en determinada creencia. Por consiguiente, nuestra conciencia del cambio de creencias depende de nuestro propio punto de partida, siempre cambiante y nunca estático. Nuestro juicio acerca de cómo la creencia determina y cambia la intención es una interpretación, pues no tiene punto fijo ante el cual comparar la posición. Creamos una diferencia entre nuestras intenciones y creencias que constituyen juntas el pensamiento, y las acciones y juicios que surgen de ellas, ya que el pensamiento es al mismo tiempo el contexto y la fuente tanto de la acción como de la afirmación. El pensamiento está necesariamente dirigido hacia fuera hacia la acción o el juicio o ambos. Si digo que estoy pensando, o si digo que estoy pensando sobre esto-y-aquello, se entiende que implico que estoy intentando llegar a alguna conclusión o bien sobre una posible acción o bien sobre un posible juicio³⁸⁶. Gadamer nos dice (citado por Beiner) que se apela a la interpretación no solamente al leer textos, sino más generalmente, en la conducta práctica y la acción moral. Al decidir cómo actuar bien en una situación

³⁸⁶ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 158)

particular nos inspiramos en una comprensión de nosotros mismos y nuestra situación histórica, de quiénes somos y qué fines deseamos, y esto necesariamente conlleva una actividad de interpretación³⁸⁷.

3.1.2.2. Información limitada o manipulación informada

A veces, como dijo Pascal, nada es más racional que la abdicación de la razón³⁸⁸.

Somos selectores activos de información que interactuamos, pero lo hacemos en el seno de un determinado contexto socio-institucional; la información se transmite entre esos selectores de información pero también se produce nueva información en los mismos procesos deliberativos y argumentativos³⁸⁹. Solemos contar con tres tipos de informaciones: las justificaciones de los decisores, información adicional demostrada e información adicional no demostrada. Por supuesto la línea divisoria entre la información adicional demostrada y no demostrada es muy fina e incluso porosa, podríamos decir, pues cierta información puede estar más o menos demostrada para algunos sujetos en determinadas posiciones, o incluso, siguiendo a Popper, podríamos decir que ninguna información puede ser demostrada, sino que sólo puede ser falsable, es decir, que toda información sólo es demostrable hasta que se demuestre lo contrario. Por lo tanto, hasta cierto punto podríamos contar solamente con la información oficial (las justificaciones) y la información adicional, de la que, coincida o no con la anterior, se derivan con cierta facilidad juicios que constituyen atribuciones de intenciones y motivaciones a los actores juzgados. La atribución de intenciones parte de una perspectiva determinada, aunque variable. La perspectiva depende de la cantidad de información con la que contamos y también de la manipulación a la que estamos sujetos, en forma de motivaciones e intenciones propias o de un grupo al que pertenecemos y que nos guía, dependiente de una historia y una tradición, de una ideología, de un tipo de razonamiento y mucha imaginación, más o menos inteligente, simplista, humilde y consciente de las limitaciones

³⁸⁷ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 19)

³⁸⁸ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 36)

³⁸⁹ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2000). "Método y ética en economía. La contribución de A.K.Sen", en *V Congreso de Epistemología de la Economía*. Buenos Aires, 1999, (p. 16)

de conocimiento, y acaso del propio actor³⁹⁰. Mackie nos dice que el resultado de votar es manipulable, y no es posible distinguir resultados manipulables de no manipulables, por el desconocimiento de intenciones privadas subyacentes a las acciones públicas³⁹¹. Elster nos pone un ejemplo:

Supón que observamos a una persona argumentando por una política apelando a una noción de justicia, aunque está también claro que la política promueve su interés también. En primer lugar, no podemos inferir de este hecho solo que él está “realmente” motivado por su interés. Porque en general cualquier posición dada se corresponderá con el interés de alguien, esta inferencia, si es válida, nos permitiría concluir que el consenso racional es imposible, lo cual es manifestamente falso. En segundo lugar, incluso si tenemos razones para pensar que está “realmente” motivado por el interés, quizás por su comportamiento en otros contextos, podríamos no ser capaces de decir si está engañando a otros o a él mismo³⁹².

Los problemas de la determinación surgen con respecto a la cantidad óptima de información que uno debería recoger antes de formar una opinión. La información es útil, pero costosa de adquirir. Idealmente, el agente racional encontraría un equilibrio entre estas dos consideraciones: adquiriría información hasta el punto en el que el coste marginal de adquirir información igualara su valor marginal esperado. En algunas áreas

³⁹⁰ Hampshire define la intención atribuyéndole una serie de características: (1) El sujeto no puede ser ignorante de su intención, aunque puede cometer una variedad de errores al afirmarla, al ponerla en palabras. (2) Intentar hacer algo es necesariamente pretender hacerlo, o pretender llegar tan cerca como posible a la realización a la vista. (3) Decidir hacer algo es necesariamente formar la intención de hacerlo. (4) Pretender hacer algo en el futuro es necesariamente creer que debo de hecho intentar hacerlo, [o quizás más bien que voy a hacerlo, por no añadir más intenciones]. (5) Pretender que algo ocurra (como resultado de mi actividad) es al menos creer que puede y podría ocurrir. Pero puedo intentar algo que sé o creo que es imposible, por ejemplo, para demostrar su imposibilidad o para examinar sus poderes. (6) En cualquier momento de mi vida consciente hay siempre cosas que pretendo hacer en el futuro y hay siempre cosas que estoy haciendo con intención en ese momento. Es verdad también que hay siempre cosas que yo pretendo que ocurran. Se sigue que en cualquier momento hay siempre cosas que están ocurriendo o bien de acuerdo con mis intenciones o contrarias a ellas. (7) En cualquier uso del lenguaje con vista a la comunicación, o bien al hablar o escribir, hay una intención detrás de las palabras realmente usadas, pues, aquellas que yo pretendo transmitir, o que sean entendidas, a través de las palabras usadas. (Ver HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 134-5)). Las críticas básicas que tendría que hacer se dirigen primordialmente al primer punto, pero las veremos más adelante en este apígrafe.

Sobre la teoría atribucional ver KELLY, H. (1967), “Attribution Theory un Social Psychologie”, en D. Levine (ed.). *Nebraska Symposium on Motivation*. Lincoln: University of Nebraska Press, citado por BLANCO, Amalio (2005), “Obediencia, desindividuación e ideología: El drama de la libertad”, en BLANCO, A., ÁGUILA, R. de, SABUCEDO, J.M. (ed.). *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias*. Trotta: Madrid, (p. 159)

³⁹¹ MACKIE, Gerry (1998). Op. Cit., (p. 70)

³⁹² ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 335-6)

de hacer decisiones estos cálculos pueden ser llevados a cabo con gran coherencia³⁹³. Sin embargo, esto significaría que en el coste está la suficiencia de la información, lo cual no siempre es cierto, o no siempre es calculable. Decidir cuánta evidencia recoger puede ser difícil. Si la situación está altamente estereotipada, como lo es un diagnóstico médico, sabemos bastante bien los costes y beneficios de información adicional. En situaciones que son únicas, nuevas y urgentes, como luchar una batalla o ayudar a la víctima de un accidente de tráfico, tanto los costes como los beneficios son inciertos. Hay un riesgo de actuar demasiado pronto, sobre demasiado poca información – y un riesgo de retrasar [la acción] hasta que sea demasiado tarde³⁹⁴–. En ocasiones la falta de información lleva a que las “bajas probabilidades estén sobrevaloradas, las probabilidades moderadas y altas subvaloradas, y el efecto último sea más pronunciado que el primero”, y las consiguientes reacciones a estos malos cálculos pueden estar a su vez sobre- o sub- dimensionados. Elster comenta el ejemplo de las actitudes hacia los accidentes nucleares y otros grandes desastres que pueden, por esta razón, incluir elementos de irracionalidad. El punto *no* es que es irracional sentirse ansioso ante un accidente nuclear poco probable. Lo que es irracional, nos dice, es que esta actitud, cuando es combinada con otras actitudes que pueden también parecer no criticables aisladamente, pueden producir elecciones inconsistentes³⁹⁵, pues según él la incertidumbre y la interacción estratégica, tomadas por separado, crean problemas para la formación de creencias racionales, pero cuando ambos están presentes, causan estragos³⁹⁶. Sin embargo, las personas usan diferentes estrategias para lidiar con la incertidumbre o falta de información. (a) A veces se intenta acabar con la incertidumbre de creencias y preferencias forzando tomas de postura subjetivas, aunque por subjetivas frecuentemente estas tomas de postura son poco robustas y

³⁹³ ELSTER, J. (1989a). *Solomonic judgments*. Cambridge Univ. Press, (p. 15)

³⁹⁴ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 35). Justamente el mundo al que nos enfrentamos como agentes es un mundo de incertidumbre, más que un mundo de riesgo con información incompleta, como nos dice Blyth. Añade que los científicos políticos sistemáticamente confunden el riesgo y la incertidumbre, que son de hecho dos estados diferentes. La incertidumbre es mucho más que un problema de cálculo. (Ver BLYTH, Mark. “Prediction, Probability, and Propensity in Political Science”, Johns Hopkins University, Paper submitted to *The American Political Science Review* for consideration for *The Review's* Centennial Issue, (p. 7-8))

³⁹⁵ ELSTER, J. (1989a). Op. Cit., (p. 24)

³⁹⁶ *Ibid.* (p. 14)

fundamentadas³⁹⁷. (b) En vez de centrar la discusión en la idea central, se pasa a ideas secundarias, que pueden o no proporcionar la diferenciación necesitada. (c) A veces la gente reestructurará un problema haciendo parecer la indeterminación algo determinado, de manera que la elección sea facilitada. (d) A veces la gente busca lo que es racional hacer en cualquier situación dada, en vez de mirar hacia reglas más generales que cubren muchos casos similares. Focalizando sobre las reglas más bien que sobre los actos puede economizar en los costes de la decisión. (e) A veces la gente ignora los costes de hacer decisiones. Buscan la solución que habría sido la mejor si hubiera sido encontrada instantáneamente y sin costo, ignorando el hecho de que la búsqueda misma tiene costes que pueden restar mérito a lo óptimo³⁹⁸. De todas formas, las cosas no siempre resultan como esperamos que lo hagan. Muchos sucesos ocurren de manera no intencionada³⁹⁹. Básicamente creo que ocurre de la manera en que Mackie nos lo explica:

En el costoso juego de dar señales hay un emisor y un receptor. El emisor tiene un acceso privado a alguna información que el receptor no tiene – por simplificar, digamos, algún número entre 0 y 1. El emisor manda un mensaje sobre aquella información al receptor, y el receptor entonces toma una acción que afecta los resultados de ambos jugadores. El resultado de cada jugador depende de información privada, mensaje y acción⁴⁰⁰.

Nunca hay información total y completa. O, como nos dice Sen, cualquier principio de elección usa ciertos tipos de información e ignora otros. Un principio puede ser entendido y valorado en términos de la información que pide y de la información que descarta⁴⁰¹.

Si hemos hablado hasta ahora de la falta de información en relación a las posibles decisiones que tomamos, trataremos de ver a continuación cómo le afecta al espectador o

³⁹⁷ Interesante es lo que Mackie nos tiene que decir acerca de la relación entre preferencias y elecciones. Nos dice que lo mejor que podríamos decir es o bien que las elecciones *son* preferencias o que “preferencia subyacente” es un concepto sin significado. No podríamos descubrir que las elecciones pudieran estratégicamente mal-representar preferencias a menos que tuviéramos información de más allá de la instancia singular. Es obvio para nosotros que las elecciones puedan mal-representar preferencias porque no vivimos en la instancia singular. En el medio de información más rica, sabemos que las elecciones a veces mal-representan preferencias sólo porque sabemos que las elecciones a veces representan preferencias. (Ver MACKIE, Gerry (1998). Op. Cit., (p. 76))

³⁹⁸ ELSTER, J. (1989a). Op. Cit., (p. 26). Ver también ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 36)

³⁹⁹ *Ibid.* (p. 91)

⁴⁰⁰ MACKIE, Gerry (1998). Op. Cit., (p. 79)

⁴⁰¹ SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 349)

afectado la decisión en relación a su propia incertidumbre de por qué se ha tomado esta vía de comportamiento y no otra. En relación a la conexión entre los actos de habla y los estados intencionales, Searle nos dice que con la realización de cada acto ilocucionario con un contenido proposicional expresamos un cierto estado intencional con ese contenido proposicional, y ese estado intencional es la condición de sinceridad de ese tipo de acto de habla⁴⁰². Ahora bien, decir que el estado intencional que establece la condición de sinceridad se expresa en la realización del acto de habla no es decir que se tenga que tener siempre el estado intencional que se expresa. Siempre es posible mentir o en cualquier caso realizar un acto de habla insincero⁴⁰³. Y aquí claramente entra la interpretación del “espectador-actor”. Éste debe interpretar si lo que los decisores le cuentan es coherente o no (es verdadero o falso), pues en algunos casos no podemos esperar llegar a incluso una hipótesis plausible sobre cómo la afirmación en cuestión debería ser entendida⁴⁰⁴, es decir, nunca llegamos a la comprensión de qué intención llevó a la acción en cuestión, ya que hay muchos problemas para decidir sobre la coherencia de las argumentaciones (justificaciones), en este caso, de los decisores:

- a) Pueden mentir y engañar, es decir, expresar una intención que conscientemente (para ellos) no se corresponde con los que (ellos creen que) es su intención *real*.
- b) Pueden estar engañados ellos mismos (todos o algunos), es decir, expresar una intención de la que no tienen conciencia (*a priori*) de que no se corresponde con lo que (*a posteriori* o nunca) resulta ser la intención *real*.

⁴⁰² SEARLE, John R. (1992). Op. Cit., (p. 24). Hay una obvia disparidad entre los estados Intencionales y los actos de habla, que viene sugerida por la misma terminología que hemos estado empleando. Los estados mentales son estados, y los actos de habla son actos, esto es: realizaciones Intencionales. Hay un doble nivel de Intencionalidad en la realización de un acto de habla. Hay, en primer lugar, el estado Intencional expresado y en segundo lugar está la intención, en el sentido ordinario y no en el técnico de la palabra, con la que la emisión se hace. (*Ibid.*, p. 41). Existe una diferencia, para él, entre lo que se expresa, y lo que es *real*. Personalmente, me abstengo de hablar de lo *real*, pues permanece inaprensible para mí. Ver también HOLLIS, M. Op. Cit. (p. 211): Los individuos pueden equivocarse con sus propios deseos, motivos y creencias, por ejemplo cuando están confundidos o auto-engañados. Pueden sostener deseos y creencias inconsistentes. (...) Individuos diferentes pueden dar narraciones conflictivas de su mundo compartido. (...) Pueden producir deliberadamente narraciones erróneas.

⁴⁰³ SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 25)

⁴⁰⁴ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 121)

- c) Pueden estar diciendo (lo que ellos consideran tanto *a priori* como *a posteriori* que es) la *verdad*, pero ser poco convincentes, al menos en relación a grupos más o menos amplios de población a los que les afecta su política.
- d) Pueden estar diciendo (lo que ellos consideran tanto *a priori* como *a posteriori* que es) la *verdad*, pero además de ser poco convincentes pueden chocar con una serie de pre-juicios de sectores de la población, más o menos afectados, por esa política.
- e) Pueden estar diciendo (lo que ellos consideran tanto *a priori* como *a posteriori* que es) la *verdad*, y persuadir a muchos o todos los sectores de la población más o menos afectada por su política, que creen en la *verdad* que se les vende.

Cuál de estas opciones sea la más *real* al espectador-actor, también depende de una serie de factores, como puede ser la confianza hacia el decisor, la pasividad con respecto al mismo, la aceptación de su política, el entusiasmo con respecto a la misma, etc. Todos estos puntos dependen tanto de la actitud del decisor, como de la actitud del espectador-actor. Skinner, por su parte, insiste en que el peligro permanente, en nuestros intentos de aumentar nuestro entendimiento histórico [o también político], es que nuestras expectativas sobre lo que alguien debe estar diciendo o haciendo determinarán ellas mismas que comprendamos que el agente está haciendo algo que no habría aceptado – o no podría haber aceptado – como una narración de lo que “estaba” haciendo⁴⁰⁵, es decir, debemos tener siempre en cuenta que nuestras atribuciones, aunque puedan ser más cercanas a la verdad (es decir, más coherentes) que las justificaciones que los decisores dan, pueden no ser aceptadas bajo ningún concepto por éstos. Luego, en realidad, nos movemos en un ámbito extremadamente indeterminado, entre el cómo leemos las intenciones de los decisores, cómo ellos mismos las leen, y ¡cómo nos las expresan!

Elster nos dice que hay muchas situaciones en las que la gente puede querer falsear sus preferencias. Kuran se centra en la falsificación de preferencias motivada por el miedo a la desaprobación social en la que caería uno al expresar una visión privada. Similarmente, hay muchos mecanismos de cambio de preferencias. En el caso del zorro y las uvas

⁴⁰⁵ *Ibid.* (p. 59)

amargas, la causa del cambio de preferencia es motivacional, es decir, la tensión que surge cuando quiero algo que no puedo obtener. La tensión también puede surgir cuando descubro que mantengo una creencia o una preferencia que es diferente de la de los miembros de algún grupo de referencia. Como consecuencia, puedo acabar ajustando mi creencia a la de los otros⁴⁰⁶. De hecho, a *la mayoría de la gente no le gusta pensar de sí mismos como motivados sólo por el auto-interés*. Gravitarán, por lo tanto, espontáneamente hacia una visión del mundo que sugiera una coincidencia entre su interés especial y el interés público⁴⁰⁷. La aguda dicotomía de transmutación inconsciente y distorsión consciente es doblemente problemática. Primero, el engaño puede, por toda una variedad de mecanismos, colapsar en un auto-engaño. Alternativamente, el engaño puede ser prevenido por el auto-engaño. Por una razón o por otra, posiciones hipocríticas o cínicas durables y conscientes son probablemente bastante raras⁴⁰⁸. De hecho, el mero hecho de que la conducta esté mediada lingüísticamente no implica, por supuesto, que los agentes estén preparados para constreñir su conducta por referencia a las normas de honestidad, sinceridad, y total revelación, sino más bien simplemente toman los medios más efectivos para sus fines⁴⁰⁹. Y además, intuitivamente, cuanto más diversas sean las preferencias de los individuos – cuanto más estén en desacuerdo sobre el mejor resultado – mejores serán las ganancias de mentir estratégicamente, desinformar, o distorsionar; mejores las ganancias, mejores las tentaciones para llevar a cabo una manipulación tal⁴¹⁰.

La manipulación puede responder a un intento de hacer ver al otro la validez de una narración propia y particular de los hechos, o también puede ser la consecuencia de un auto-engaño o una transmutación o distorsión de las creencias y actitudes del decisor, que le llevan más o menos inconscientemente a cambiar la narración de los hechos, más o menos convencido de la verdad de ésta. La transmutación y la distorsión son mecanismos más específicos que el fenómeno general de mentirse a uno mismo o a otros. La mayoría

⁴⁰⁶ ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 35). Al actuar la gente puede tener cualquier número de motivaciones. Actuar según una motivación que el actor encuentra inaceptable es doloroso. Actuar según una motivación que otra gente condena es también doloroso. Para evitar el dolor, el actor tiene un incentivo para *transformar* la motivación desde una menos aceptable a una más aceptable (*Ibid.*, p. 332)

⁴⁰⁷ *Ibid.* (p. 333-4)

⁴⁰⁸ *Ibid.* (p. 335)

⁴⁰⁹ COHEN, Joshua (1998). “Democracy and Liberty”, en ELSTER, Jon (ed.). Op. Cit., (p. 198)

⁴¹⁰ *Ibidem.*

de los casos de auto-engaño y de hacerse ilusiones conlleva un cambio en las creencias sobre el mundo, no cambios en las creencias sobre la propia motivación de uno. Casos paradigmáticos del auto-engaño y el hacerse ilusiones ocurren cuando (i) el deseo de una persona de que X sea el caso le provoca a pensar que X es el caso. La transmutación, por el contrario, ocurre cuando (ii) un deseo de ser motivado por X causa una creencia de que uno desea Y de X más bien que de la motivación real de uno, Z. Similarmente, la mayoría de los casos de engaño conllevan profesar creencias sobre el mundo que uno no sostiene, siendo el paradigma (iii) “si yo profeso la creencia o el deseo X los otros me castigarán, por lo tanto, profesaré la creencia o el deseo Z”. El paradigma de la distorsión, por el contrario, es (iv) “si profeso la motivación Z por desear Y los otros me castigarán, por lo tanto profesaré la motivación X para desear Y”. Las distinciones entre (i) y (ii) o entre (iii) y (iv) no son absolutas, sin embargo. Si lo fueran, la transmutación y la distorsión no tendrían efectos reales porque no inducirían cambio patente en el comportamiento⁴¹¹. Pero, de hecho, parecería que no pudiéramos nunca diferenciar entre el engaño a otros y el auto-engaño, pues también aunque una persona puede ser totalmente consciente de que está realmente motivada por una motivación, esa misma motivación puede guiarle a presentar una diferente motivación a los otros⁴¹². En muchos debates públicos muchos oradores están principalmente motivados por alguna forma de interés. En todos los debates públicos, todos los oradores se representan como estando motivados por la razón. La primera afirmación es una afirmación empírica que sería difícilmente contradicha por cualquiera, aunque puede haber desacuerdo sobre la importancia exacta del motivo del interés. La segunda está cercana a una verdad conceptual⁴¹³. La cuestión es que no es demostrable. Nadie, eso parece, ni decisor ni opinión pública, ni medios de comunicación, pueden acaparar toda la información, y aunque se juntara toda la información de todas las partes y se limaran las disonancias, seguirían sin conocer el total, que puede o no existir como realidad, pero que nunca podemos aprehender y defender absolutamente su aprehensión.

Interludio: la función del lenguaje

⁴¹¹ ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 340-1)

⁴¹² *Ibid.* (p. 370)

⁴¹³ *Ibid.* (p. 372)

Hasta cierto punto sabemos por qué es que algunos individuos adoptan buenas máximas y otros adoptan máximas malas. Hay mucho que podemos decir sobre el contexto de alguien, su aprendizaje, educación, carácter, circunstancias, etc. Las disciplinas sociales y la psicología, todas contribuyen a su entendimiento. Pero nunca llegamos a una explicación *completa* de por qué los individuos hacen las elecciones que hacen. Siempre hay un hueco, un “agujero negro” en nuestras narraciones. Esta inescrutabilidad está – como Kant nos enseñó – en el centro de lo que quiere decir ser una persona libre, responsable⁴¹⁴, o bien está en nuestra falta de información total acerca de las intenciones de dicha persona actuante. Como nos dice Vollrath, aunque ningún conocimiento objetivamente seguro en el campo político es alcanzable por su índole fenomenológica, esto no quiere decir que en general ningún conocimiento sea alcanzable. Pero: ¿cuáles son sus principios, si no son aquellos de la aprioridad y la objetividad?⁴¹⁵.

Yo diría que una parte importante que influye en el cómo de la comprensión de intenciones y motivaciones de las acciones de los individuos es el lenguaje, la comprensión del lenguaje, y la relación específica de nuestro lenguaje con la realidad, tal y como la aprehendemos a través del lenguaje. Searle nos dice que el lenguaje se relaciona con la realidad en virtud del hecho de que los hablantes se relacionan con ella en la realización de actos lingüísticos⁴¹⁶. Y prosigue diciendo que es en virtud de algún estado mental en la cabeza del hablante y del oyente – el estado mental de captar una entidad abstracta o simplemente de tener un cierto contenido Intencional – por lo que el hablante y oyente pueden comprender referencias lingüísticas⁴¹⁷. Sin embargo, yo insistiría en que el posible acuerdo entre hablante y oyente en la comprensión de referencias lingüísticas está lejos de ser probado, y yo no me veo capaz de afirmar que se trate de un acuerdo absoluto, aunque la comprensión parezca ser clara, pues los juegos de lenguaje pueden aún ser distintos. Gadamer nos dice que el pensamiento sobre el lenguaje

⁴¹⁴ BERNSTEIN, R. J. (2002). *Radical evil: a philosophical interrogation*. Polity Press: Cambridge, (p. 235)

⁴¹⁵ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 51)

⁴¹⁶ SEARLE, John R. Op. Cit., (p. 203)

⁴¹⁷ *Ibid.* (p. 204)

queda siempre involucrado en el lenguaje mismo; sólo se piensa dentro del lenguaje; es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento⁴¹⁸.

La lógica de las ciencias espirituales es una lógica de la pregunta⁴¹⁹. Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir comprenderla como una respuesta a una pregunta⁴²⁰. El lenguaje es el medio por el que se realiza la comprensión de los interlocutores y el acuerdo sobre una cosa⁴²¹. La escritura es el auto-extrañamiento. Su superación, la lectura del texto, es pues la tarea suprema de la comprensión⁴²². La comprensión no es ninguna transposición psíquica⁴²³. Esto lo explica Von Wright diciendo que una de las características de la hermenéutica que resultan especialmente notables a la vista de su afinidad con la filosofía analítica es el lugar central en ella reservado a la idea de *lenguaje* y a nociones de orientación lingüística como significado, intencionalidad, interpretación y comprensión. Y estos mismos problemas que interesan a los filósofos hermenéuticos son en buena medida los problemas que también aparecen por doquier en la filosofía de Wittgenstein, especialmente en sus últimas fases de desarrollo⁴²⁴.

Según las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, no deberíamos pensar en aislamiento sobre “el significado de las palabras”. Deberíamos más bien focalizar sobre su uso en juegos de lenguaje específicos y, más generalmente, en formas de vida particulares⁴²⁵. Para citar la fórmula de Austin, necesitamos adicionalmente encontrar los medios para recuperar lo que el agente puede haber estado “haciendo al” decir lo que fue dicho, y por tanto de entender lo que el agente puede haber querido decir emitiendo una

⁴¹⁸ GADAMER, Hans-Georg (1992). *Verdad y Método II*. Sígueme: Salamanca, (p. 147)

⁴¹⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 375) [351/352]. Nos dice Gadamer que la comprensión, desde la situación dialogal equivale a la dialéctica de la pregunta y la respuesta, y lleva a un entendimiento y a una articulación del mundo común. Las respuestas que se obtienen no son respuestas definitivas, sino meramente correctas. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1992). Op. Cit., (p. 14-15))

⁴²⁰ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 381) [357/358]

⁴²¹ *Ibid.* (p. 387) [361/362]

⁴²² *Ibid.* (p. 394) [368]

⁴²³ *Ibid.* (p. 398) [371/372]

⁴²⁴ VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit. (p. 52)

⁴²⁵ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 103). Ver también WITTGENSTEIN, L. (1984) Op. Cit., (p. 343)

afirmación con justo ese sentido y referencia⁴²⁶. Pero esta misma posibilidad es muy remota. Searle no estaría de acuerdo, pues según él revela una confusión fundamental el suponer que los eventos sólo pueden estar lógicamente relacionados bajo una descripción, pues los eventos mismos pueden tener contenidos intencionales que los relacionen lógicamente independientemente de cómo se describan⁴²⁷. Yo estaría en total desacuerdo con él, pues esto supondría afirmar una realidad subterránea, y oculta a la mayoría de nosotros, al lenguaje con el que construimos el mundo, y éste es un extremo que me veo imposibilitada de afirmar.

Estaría quizás más de acuerdo con el relativo estructuralismo que defiende Rorty al decir que las cosas que se conectan entre sí de manera nueva son diferentes, pero la dimensión del cambio es comparable⁴²⁸. Pues las estructuras son los *a priori* de la racionalidad histórica que hacen previsible la acción social⁴²⁹. No podemos pensar o hablar, mucho menos actuar, de ninguna manera determinada, sin haber estructurado nuestro mundo y nuestros intereses de alguna forma útil heurísticamente. Sin alguna noción de estructura (unidad) y sin el permiso para un reconocimiento legítimo de las similitudes entre nosotros y otros, no puede haber sujeto, comunidad, lenguaje o cultura. Rechazando la universalización de la diferencia, también quiere revitalizar la importancia de la solidaridad⁴³⁰. El reconocimiento estructural marca el sentido de lo posible políticamente en el seno del movimiento social. Su voluntad es la de unificar estructuras y fuerzas motrices, establecer conceptos que asuman su dualidad de índices y factores, espacios de la posibilidad dentro de los espacios de la necesidad, acción dentro de la verdad, como la estructura de la responsabilidad y la libertad de actuar⁴³¹.

Moratalla comenta que el lenguaje es la huella de la finitud humana. Nuestra participación en el lenguaje es también la participación en una determinada estructuración del universo. Es una participación apalabrante que continúa articulando y

⁴²⁶ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 104)

⁴²⁷ SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 132)

⁴²⁸ RORTY, Richard (2002). *Filosofía y futuro*. Gedisa: Barcelona, (p. 68)

⁴²⁹ KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 40)

⁴³⁰ HABER, Honi Fern (1994). *Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. Routledge. New York, London, (p. 5)

⁴³¹ KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit. (p. 41)

constituyendo el mundo. Al igual que es imposible salir del mundo, es imposible salir fuera del ámbito de la razón humana y, por lo tanto, resulta imposible llegar a inteligir algo que no sea lingüísticamente vehiculado⁴³². Lenguaje y razón humana están absolutamente relacionadas. No es que “usemos” la retórica para obtener nuestros fines, sino que nuestros fines están ellos mismos inextricablemente situados en un medio retórico, y están hechos constitutivamente por este medio. Nuestros fines no son sólo perseguidos retóricamente, están ellos mismos constituidos retóricamente. Esto es lo que significa decir que los fines políticos están sujetos a la deliberación (y no simplemente a la manipulación)⁴³³, o que la decisión nunca puede ser irrevocable.

3.1.2.3. Intencionalidad y juicio

Es evidente que no la matemática sino la constitución lingüística de los humanos es el fundamento de la civilización humana. El gran enigma del lenguaje es, sin embargo, qué es en realidad el lenguaje que se realiza de esta manera entre extremos⁴³⁴.

El principal supuesto de la teoría [de la decisión racional] es el de que *los individuos elegirán en cada caso aquella alternativa que sea más coherente con la máxima satisfacción posible de sus preferencias*. Dicho de otra manera, una vez tomada una decisión, los individuos no podrán encontrar después razones para pensar que (dada la información que poseían en aquel momento) habría sido mejor para ellos elegir una opción diferente. Por supuesto, es posible que después encuentren *nueva* información, que les revele que otra de las alternativas era mejor para ellos, pero lo importante es que, en cada caso, se tome la decisión que es la mejor según la información *disponible*. Ahora bien, ¿qué significa exactamente que una opción sea “la mejor”? Para que este concepto tenga un sentido claro es necesario que las *preferencias* de los individuos cumplan al menos dos requisitos: 1) deben ser *completas*: para cualquier par de resultados, *a* y *b*, o

⁴³² MORATALLA, Agustín Domingo. *El arte de poder no tener la razón: La hermenéutica dialógica de H. Gadamer*. Univ. Pontificia de Salamanca: Salamanca, (p. 99, 147, 238)

⁴³³ BEINER, Ronald (1983). Op. Cit., (p. 95)

⁴³⁴ GADAMER, Hans-Georg (1990b). “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt”, en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (p. 342)

bien el individuo prefiere *a*, o bien prefiere *b*, o bien es indiferente entre los dos (es decir, no puede suceder que el sujeto no sepa si prefiere *a* o *b*, o si ambas cosas le dan igual); 2) las preferencias deben ser *transitivas*: si un individuo prefiere *a* a *b*, y prefiere *b* a *c*, entonces preferirá necesariamente *a* a *c*⁴³⁵. Por otra lado, un problema realmente serio es el de cómo *averiguar* cuáles son las verdaderas preferencias de los sujetos, cuál es su verdadera función de utilidad. En muchos casos, al aplicar la Teoría de la Decisión simplemente hacemos una *hipótesis* acerca de dichas preferencias; esta hipótesis nos sirve para hacer predicciones sobre la conducta de los individuos, y luego habrá que contrastar dichas predicciones con la conducta realmente observada⁴³⁶. La Teoría de la Decisión Racional constituye una posible vía para desarrollar la idea de que la explicación de las acciones humanas debe basarse fundamentalmente en la *comprensión* de las *intenciones* de los agentes. Pero no es la única vía posible: al contrario que en el caso de la economía, en las otras grandes “ciencias sociales” (la sociología y la antropología) se ha solido preferir un enfoque completamente distinto, más cualitativo y menos susceptible de desarrollo matemático: la “Teoría de los Roles”, que es un conjunto de enfoques cualitativos, más o menos semejantes entre sí⁴³⁷, dentro de los que se engloba la hermenéutica, cuyo planteamiento veremos a continuación.

Según MacIntyre, identificar un acontecimiento como acción es en su ejemplo paradigmático, identificarlo con una descripción que nos lo haga inteligible partiendo de las intenciones, motivos, pasiones y propósitos de un agente humano. Por tanto, es entender una acción como algo imputable a alguien, acerca de lo que siempre es apropiado interrogar al agente para que nos dé cuenta inteligible de ello. Cuando según todas las apariencias un acontecimiento es la acción premeditada de un agente humano, pero no obstante no podemos identificarla, estamos desconcertados intelectual y prácticamente⁴³⁸. Searle está en total desacuerdo cuando dice que es desorientador enunciar las acciones en términos de descripciones de acciones porque sugiere que lo que importa no es la acción sino el modo en que describimos la acción, mientras que, *de*

⁴³⁵ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 113-4)

⁴³⁶ *Ibid.*, (p. 120)

⁴³⁷ *Ibid.*, (p. 121)

⁴³⁸ MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 258)

*acuerdo con mi explicación, lo que importa son los hechos que las descripciones describen. El sentido en que uno y el mismo evento o secuencia de eventos puede ser tanto una acción intencional y una acción inintencional no tiene conexión intrínseca con la representación lingüística, sino más bien con la presentación Intencional*⁴³⁹. Así, pues, según Searle, la intencionalidad no depende de la descripción, sino de los hechos que se consideran. En mi opinión, sin embargo, no hay manera de conocer los hechos, si no se enmarcan en una cierta narración que los descubra como tales. Este cierto nominalismo escéptico puede ayudarnos, según Hampshire, a un pensamiento más cuidadoso⁴⁴⁰.

Volvemos con esto al lenguaje: Según Skinner, de lejos la campaña más dañina fue abierta a finales de los 60 y a principios de los 70 por Jacques Derrida cuando comenzó a argumentar que la idea misma de la interpretación textual es un error, ya que no hay lecturas tales que puedan ser ganadas. Sólo hay lecturas malas (*misreadings*), ya que es un error suponer que podamos alguna vez llegar sin ambigüedad a algo reconocible como el significado de un texto⁴⁴¹. Si este significado del texto tiene que ver con las intenciones “reales” del que lo escribió el autor (o quiso provocar el actor), estoy totalmente de acuerdo con la afirmación de Derrida. Si no, sí que existen lecturas más o menos correctas, aunque posiblemente ninguna de ellas sea definitiva. En este caso, la lectura de la lectura que hace Derrida opone la *buena* a la *mala* lectura, estableciendo la incapacidad de la mente humana de llegar al *verdadero* significado, que él afirmaría. La no disponibilidad de estos significados surge del hecho de que los términos que empleamos para significar cosas no sólo fallan al hacerlo unívocamente, sino que se apartan de lo que se quiere decir intencionadamente hasta que llegan a existir en un estado de juego libre⁴⁴², es decir, no existe una relación unívoca entre nuestros conceptos y la realidad, sino que ésta es describible de muy variadas maneras, quizás por medio de los mismos conceptos, pero con sentidos diferentes. Esta variación en las posibles descripciones, que son pues no absolutas, trae consigo diferentes interpretaciones acerca de esas mismas descripciones. Así pues, las intenciones que creemos ver “detrás” de las acciones, son

⁴³⁹ SEARLE, John R. Op. Cit. (p. 113)

⁴⁴⁰ HAMPSHIRE, S. (1978). Op. Cit., (p. 40)

⁴⁴¹ SKINNER, Quentin. Op. Cit. (2002) (p. 91)

⁴⁴² *Ibidem*.. Es a lo que el Nuevo Criticismo se refiere usualmente cuando habla sobre “estructuras de efectos” y la necesidad de concentrarse en fijar su impacto en el lector (*Ibid.*, p. 92)

nuestras descripciones y, por tanto, interpretaciones, acerca de la realidad, y no tienen o no pueden tener validez universal⁴⁴³.

Hampshire nos dice que la decisión tomada con antelación, y la intención formada para el futuro, están dirigidas hacia una situación concebida o descrita, y no hacia una situación real, una configuración de objetos que confrontan al agente, percibida y distinguida por él. Por ello el problema que resuelve está constituido por sus propias imaginaciones, o sus propias descripciones anticipatorias, y es hasta este punto un problema abstracto e ideal. Se presentó a sí mismo en su propio pensamiento y fue respondido por él en su propio pensamiento⁴⁴⁴. Pero, entonces, si la situación es sólo nuestra percepción de la misma, ¿cómo podemos decir (como Hampshire afirma⁴⁴⁵) que la intención es una con independencia de cómo la describamos?, y aunque así fuera, aunque fuera cierto que la intención es una única (aunque cambiante), ¿podemos de hecho afirmar que conocemos cómo la intención *es*? (a despecho incluso de la pregunta del por qué). O como Bernstein nos dice:

Si presionamos más allá y preguntamos por qué una persona desarrolla una disposición o carácter que le conduce a adoptar máximas buenas y a otra persona máximas malas, hay mucho que podamos decir sobre su contexto, circunstancias sociales, y educación; pero no podemos dar una respuesta última a esta pregunta: es inescrutable. Ya que una respuesta tal requeriría de nosotros que fuéramos capaces de dar una estimación *teórica* de la libertad humana. Y esto es precisamente lo que la Filosofía Crítica nos muestra como imposible⁴⁴⁶.

Von Wright nos dice que alegar que *A* hizo *a* porque esto lo conduciría finalmente a *p* podría tomarse por una respuesta plenamente satisfactoria a la pregunta de por qué *A* hizo

⁴⁴³ Ricoeur concede que los textos pueden muy bien tener significados pretendidos prístinos, pero apunta a que sobre el curso del tiempo, como también por las características polisémicas y metafóricas del lenguaje, cualquier texto adquirirá “un espacio autónomo de significado que no esté animado ya por la intención de su autor”. (Ver *Ibidem.*)

⁴⁴⁴ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 116)

⁴⁴⁵ Es posible que se cometa un error al describir la realización de la intención en una acción, porque se tenga falsas opiniones sobre la descripción apropiada y convencional de la realización que se pretendía. (Ver *Ibid.*, (p. 95)). Pero se trata de un error, y no de otra posibilidad. Separa aquí Hampshire lo que es “el estado de hecho” y la “descripción” de ese estado, pues según él, el lenguaje es sólo un medio para describir la circunstancia, y no es la circunstancia misma. En relación con esto ver *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴⁶ BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 25)

a. Pero no puede convertirse en un argumento concluyente a no ser que se aduzcan datos complementarios sobre las intenciones y conocimiento de *A*. Quizás *A* no juzgase hacer *a* necesario ni suficiente para sus fines, pero consideraba que haciendo *a* podría no obstante *favorecer* en algún modo su consecución o aumentar las oportunidades (probabilidades) de conseguirlos. Y una vez más es posible el intento de completar la explicación buscando premisas suplementarias. Un modo de procurárselas sería indicar los *riesgos* que corre el agente de fracasar en sus propósitos si olvida tomar ciertas precauciones⁴⁴⁷. *A* puede cambiar de planes (intenciones) o puede olvidarse de ellos [con el tiempo]. *A* puede así mismo cambiar de opinión en lo que respecta a lo que ha de hacer para lograr su objetivo⁴⁴⁸. Von Wright considera un error entender la concepción intencionalista de modo que signifique la existencia de una relación de implicación lógica entre las premisas y la conclusión de un argumento práctico⁴⁴⁹. Pues para verificar que *A* hizo *a* no es suficiente comprobar que llegó a producirse el resultado de la acción y comprobar, o hacer plausible de otra manera, que esto fue debido a alguna actividad muscular desplegada por *A*. Debemos establecer así mismo que lo que tuvo lugar respondía a la intención de *A* y no era, en cambio, algo ocurrido por mero accidente, por un descuido o, incluso, contra su voluntad. Debemos poner de manifiesto que la conducta de *A*, el movimiento que vemos realizar a su cuerpo, es intencional *a tenor de la descripción “hacer a”*⁴⁵⁰. Y esto no siempre es posible. Una intención y una opinión sobre lo requerido para hacerla efectiva constituyen, según ya se ha dicho una *razón* o motivo *suficiente* para actuar en consonancia. Si el agente actúa entonces de este modo, comprendemos cabalmente por qué está haciendo lo que hace, e.g. trata de matar al tirano disparando contra él. Ninguna información adicional nos puede ayudar a entender *esto* mejor. En cambio, si el agente no llega a “actuar en consonancia”, no lo entendemos en absoluto. Su conducta nos resulta incomprensible y es en este sentido *irracional* o, habida cuenta de que tenía motivos suficientes para actuar de una determinada manera, *antirracional*. La relación que media entre lo que hemos llamado determinantes internos de una acción y la propia acción no es una relación de implicación ni una relación

⁴⁴⁷ VON WRIGHT, G. H. (1979). Op. Cit., (p. 125). Ver también VON WRIGHT, G.H. (1980). “El determinismo y el estudio del hombre”, en MANNINEN, J. y TOMUELA, R. (comp.). Op. Cit., (p. 185)

⁴⁴⁸ VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit., (p. 129)

⁴⁴⁹ VON WRIGHT, G.H. (1980). Op. Cit., (p. 190)

⁴⁵⁰ VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit., (p. 133)

causal⁴⁵¹. Es la situación de racionalidad imperfecta, a la que hace referencia el Prof. Álvarez, quien comenta que en la conformación de nuestras creencias y de nuestros fines pueden estar actuando fenómenos causales infra y suprainstanciales, causas internas y externas, que no hacen viable la adopción de una racionalidad restringida a la relación medios-fines⁴⁵².

Von Wright da por supuesto que el agente considera la conducta, que procuramos explicar, relevante para dar lugar a $[E]$ y que dar lugar a $[E]$ es lo que proyecta o se propone hacer con su conducta. Pero puede que el agente se halle en un error al pensar que su acción guarda relación causal con el fin previsto. Ello no invalida, con todo, la explicación apuntada. Lo único importante en este contexto es lo que la gente *piensa*⁴⁵³. Martin, sin embargo, critica que con arreglo a esto uno se pregunta si añadir que el agente *crea* que A es un medio para E tiene tanta importancia realmente en estos casos. Y, más atinadamente, uno se pregunta si el limitarse a mostrar *simplemente* que el agente *crea* que A es un medio para E resulta suficiente, a efectos explicativos, en aquellos casos en los que *no podemos* caer en la cuenta de que la conexión es inteligible a primera vista. Cabría objetar, nos dice Martin, que, a menos de llegar a *comprender* cómo alguien, con este propósito concreto, da en creer que hacer esto precisamente podría ser una forma de lograr su objetivo, nos falta la perspectiva esencial para que nos podamos explicar su acción⁴⁵⁴. El *quid* de la cuestión es que, a menos que podamos comprender cómo alguien, en un contexto motivacional particular, puede confiar en que logrando su propósito resolverá la situación en la que él mismo cree encontrarse, nos falta la perspectiva esencial para llegar a *comprender* su acción y, en consecuencia, para ofrecer una cumplida explicación de ella⁴⁵⁵. El concepto clave es el de “comprender para explicar”⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ VON WRIGHT, G.H. (1980). Op. Cit., (p. 191)

⁴⁵² ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1992). “¿Es inteligente ser racional?”, en *Sistema* 109, (p. 75)

⁴⁵³ MARTIN, R. Op. Cit., (p. 115)

⁴⁵⁴ *Ibid.*, (p. 116)

⁴⁵⁵ *Ibid.*, (p. 124)

⁴⁵⁶ Es claro, entonces, que von Wright no sólo diferencia a la comprensión de la explicación, sino que además las *separa* en calidad de dos operaciones distintas. Se relacionan una con otra sólo *externamente*; no hay compenetración, la comprensión carece de una función *interna* dentro de la explicación teleológica de la acción. Von Wright no ha logrado *integrar* la comprensión en su planteamiento de la explicación teleológica de la acción. Y creo que éste es el principal defecto de su libro *Explanation and Understanding*. Ver *Ibid.*, (p. 131)

Y creo que el argumento de von Wright no está necesariamente reñido con el de Martin, pues el que el espectador *comprenda* la acción del agente, de la misma manera en que el que el agente *comprenda* su propia acción, implica que la información sobre las posibles intenciones y los resultados/consecuencias de las acciones nunca sea total, es decir, la comprensión se diferencia de la explicación, como el juicio de la causalidad, no hay mecanismos unívocos y determinantes.

Hampshire nos dice que existe un objeto continuo del que uno nunca duda y que uno siempre puede usar como un punto fijo de referencia: uno mismo. Por muy incierto que pueda uno estar al referir cosas en su contexto, puede siempre identificarse como el hombre que está haciendo, o intentando hacer, esto-y-aquello. Es consciente de sí mismo como el centro del que irradian todas sus percepciones, y es consciente de que, al moverse o ser movido, su perspectiva cambia⁴⁵⁷. Sin embargo, este yo del que parte todo juicio, no es un sujeto-objeto constante, y la conciencia que se tiene del mismo es una conciencia relativamente vaga y dependiente de toda una serie de condicionantes externos y contextuales, de manera que ni siquiera podemos establecer como punto fijo a nosotros mismos en relación a nuestras creencias, y por tanto a nuestras intenciones; muchos menos podemos a partir de nosotros mismos juzgar la coherencia de la afirmación de un determinado decisor. MacIntyre critica la versión extrema de la posición del yo, diciendo:

Por lo tanto, el contraste más agudo entre el yo emotivista de la modernidad y el yo de la era heroica está ahí. El yo de la era heroica carece precisamente de aquello que hemos visto que algunos filósofos morales modernos toman por característica esencial de la “yoidad” (identidad) humana: la capacidad de separarse de cualquier punto de vista de dar un paso atrás como si se situara, opinara y juzgara desde el exterior. En la sociedad heroica no hay “exterior”, excepto el del forastero. Un hombre que intentara retirarse de su

⁴⁵⁷ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 68-9). A esta conciencia del “mí mismo” se asocia una conciencia del tiempo que pasa, ya que uno no podría siquiera comenzar a concebir lo que sería no tener este sentido inmediato del tiempo en el movimiento y la acción, como la condición de toda la experiencia como agente y observador. Y sigue diciendo que esto es porque siempre se tienen intenciones, y porque sabiendo lo que estoy haciendo en este momento necesariamente envuelve saber lo que acabo de hacer y saber lo que justamente comienzo a hacer, mi atención no descansa en el presente. (Ver *Ibid.*, (p. 72))

posición dada en la sociedad heroica, estaría empeñándose en la empresa de hacerse desaparecer a sí mismo⁴⁵⁸.

Cada estado intencional consta de un contenido representativo, en un cierto modo psicológico, pues todo estado intencional con una dirección de ajuste es una representación de sus condiciones de satisfacción⁴⁵⁹. Es decir, el estado intencional surge de una perspectiva sobre las circunstancias en las que se va a aplicar, que condicionan el resultado de la acción que pretende. Del mismo modo en que necesitamos de esta representación del mundo que nos rodea para actuar en el mismo de manera intencional, así también, como nos dice Hampshire, al ver la acción por parte de otro sujeto, normalmente vemos una representación y no simplemente una serie de movimientos físicos, pues les atribuimos un sentido (o sin sentido) a estos movimientos. Puede ser que como espectadores de la acción del otro no seamos capaces de ver cuál es la intención *real* de su acción, y seamos simplemente capaces de hacer una interpretación de su acción mediante nuestra representación de la relación de su acción, y sus supuestos sentimientos e intenciones⁴⁶⁰.

Según Hampshire, uno no puede decir lo que un hombre está intentando hacer a menos que uno sepa lo que ese hombre espera que suceda, pues la expectativa y la decisión son los dos aspectos complementarios de la noción de la acción⁴⁶¹. Pero, ¿cómo hemos de ser

⁴⁵⁸ MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 161)

⁴⁵⁹ SEARLE, John R. Op. Cit., (p. 26, 28). Los estados intencionales son en general parte de una Red de estados intencionales y sólo tienen sus condiciones de satisfacción en relación a su posición en la Red. Además de la Red de representaciones, hay también un trasfondo de capacidades mentales no-representacionales; y, en general, las representaciones sólo funcionan, sólo tienen las condiciones de satisfacción que tienen, respecto de este Trasfondo no representacional. (*Ibid.*, p. 35)

⁴⁶⁰ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 78). Hampshire opina que si cualquier otro afirmara saber lo que yo quería, sólo mi aceptación de su afirmación de lo que yo quería, justificaría finalmente su afirmación de conocimiento. Pero el hecho de que yo estuviera incierto no implica necesariamente que no quisiera nada, o que no hubiera nada que yo quisiera en ese momento. Más bien no sabía porque no podía identificar lo que quería (*Ibid.*, p. 105). Y en ese caso, en mi opinión, el supuesto conocimiento del otro no puede quedar sujeto a mi confirmación del mismo. Searle nos dice que La Intencionalidad se considera de modos diferentes, pero no generalmente como un fenómeno natural, como formando parte del orden natural del mismo modo que cualquier otro fenómeno biológico. La intencionalidad se considera frecuentemente como algo trascendental, algo que está por encima o más allá, pero que no es parte del mundo natural. (Ver SEARLE, John R. Op. Cit., (p. 123))

⁴⁶¹ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 111). En relación a esto ver SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit. (p. 77-8), quien dice que frecuentemente se atribuyen estructuras de comprensión a textos o acciones que no habían sido pretendidas por los actores o autores que las llevaron a cabo. Como ejemplo nos pone el

capaces de conocer las expectativas del otro, si en ocasiones ni siquiera podemos afirmar a ciencia cierta las nuestras propias? Y, además de esto, ¿cómo podemos afirmar que la expresión de la intención del agente, si no se corresponde con la intención *real*, no sea una mentira o un engaño? ¿Hasta qué punto podemos saber del intento honesto, por parte del agente, pero también por parte del observador, de conocer las intenciones propias o del otro, o de comunicar la *verdad* acerca de los motivos que le movieron a la acción⁴⁶²? Estos eran los problemas que anteriormente mencionaba acerca del cálculo de intenciones por parte del espectador-actor hacia el decisor.

Hampshire considera que la pretensión es algo absolutamente cognoscible, aún ante la falibilidad de las palabras que la expresan, y a diferencia del hecho de que esa pretensión se haya convertido en hecho, y su consiguiente reconocimiento⁴⁶³. Esto me llevaría a afirmar que nuestra capacidad de aprehenderlas es limitada. Sin embargo, según Hampshire, las intenciones son algo que puede ser ocultado o disfrazado, pero pueden ser ocultadas o disfrazadas sólo porque se expresan inmediatamente o bien a través de las palabras o a través de las acciones⁴⁶⁴. Searle explica la diferencia entre la acción y la intención, diciendo que el contenido intencional no es el que debería causar la acción, sino más bien debería causar el movimiento (o estado) del agente, que es la condición de satisfacción de la intención, y los dos juntos, intención en la acción y movimiento,

caso del historiador de las ideas que critica al teórico clásico por no haber enunciado sus doctrinas de manera coherente. ¿Qué es la coherencia? Esa es otra pregunta, y ¿quién la establece, si el autor principal o el que juzga, o ambos, o en qué momento? es otra.

⁴⁶² Es interesante ver qué nos tiene que decir Elster acerca de la mezcla de motivaciones en la acción colectiva, no sólo en el sentido de que diferentes motivaciones dan lugar a diferentes acciones colectivas, sino que la misma acción colectiva puede ser llevada a cabo por individuos con motivaciones muy diferentes. (Ver ELSTER, Jon (Oct. 1985). Op. Cit., (p. 154))

⁴⁶³ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 120). De todas formas, admite, puede ser objetado que si se decide lo que se va a hacer, debe ser posible afirmar *aproximadamente* lo que se va a hacer, incluso si se es incapaz de ser totalmente coherente en la afirmación. Esto es verdad en general y particularmente verdad de aquellos que son competentes en el uso del lenguaje y quienes están acostumbrados a pensar en palabras. Es inconcebible que un hombre que sabe un lenguaje y quien también sabe lo que va a hacer, debería sinceramente dar una narración *totalmente falsa* de lo que va a hacer, a no ser que haya cambiado su opinión entre afirmar y actuar. Pero las intenciones pueden en ellas mismas ser específicas y vagas, aparte de la misma afirmación de ellas, que a su vez puede ser más o menos específica en relación a la intención afirmada. Pues las intenciones son complejas. Ningún sentido puede ser dado a la idea de un hecho absolutamente simple, y al no haber hechos atómicos, no hay acciones atómicas. (*Ibid.*, p. 122-3)

⁴⁶⁴ *Ibid.*, (p. 99)

constituyen la acción⁴⁶⁵. Vollrath defiende la posición de que uno no actúa cuando se pone metas o se siente motivado, sino que se actúa cuando en la lucha entre los condicionantes se abren las posibilidades para actuar. El poder comenzar de la acción debe primero abrir la posibilidad del actuar, antes (quizás) de poner las metas y antes de que puedan ser puestos los motivos de la acción⁴⁶⁶. Es decir, la intención y motivación es una atribución *a posteriori* de la acción. Las posiciones que se contraponen aquí son, pues, si existen intenciones *a priori* (las podamos o no expresar) o si son sólo explicaciones de las acciones *a posteriori*. En mi opinión, posiblemente existan intenciones que nos muevan a actuar, pero nunca las entenderemos de manera completa; la expresión de las mismas es una estrategia de justificación *a posteriori*, que se dirige a uno mismo o a un público espectador, y en la que se juega sincera o no sinceramente consciente o inconscientemente. O, como nos dice Larmore, al tener una comprensión teórica de alguna práctica intencional, al menos tanto tiempo como lo tratemos como intencional y no recurramos (o no podamos) a una redescrición no intencional (p. e. Fisiológica) de lo mismo, consiste en haber reconstruido las reglas, tanto explícitas como tácitas, que caracterizan esa práctica⁴⁶⁷.

No existe aún ninguna razón impuesta para insistir en que la palabra “querer” *debe* entrar (quedar incluida) en toda afirmación de las razones para actuar. Hay demasiados niveles diferentes de racionalidad y premeditación en la conducta, demasiada variedad de acciones medio-intencionales y pensamientos medio-conscientes, como para caber en cualquier fórmula ordenada. No existe ninguna posibilidad de proyectar una simple maquinaria de la mente en términos en los que explicar las variedades indefinidas de la conducta humana. Cualquier filósofo debe, pues, hacer una elección de un juego de términos explicativos que descubran las distinciones, ya presentes en el lenguaje común,

⁴⁶⁵ Así no es totalmente correcto decir que una acción intencional solamente es la condición de satisfacción de una intención; es un error por dos razones: las acciones no requieren intenciones previas y aunque requieran intenciones, éstas no son la acción, sino más bien el movimiento o estado del agente como causado por la intención en la acción. Una acción, repitámoslo, es cualquier estado o evento compuesto que contiene la ocurrencia de una intención en la acción. Si esa intención en la acción causa el resto de sus condiciones de satisfacción, el evento o estado es una acción intencional realizada con éxito, si no, no tiene éxito. (Ver SEARLE, John R. Op. Cit., (p. 119))

⁴⁶⁶ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 56)

⁴⁶⁷ LARMORE, Charles (2001). Op. Cit., (p. 61-2)

que él particularmente quiere recalcar. En este punto inevitablemente entra el dominio de la moralidad. Debe decir cómo la conducta humana debería ser vista y juzgada; y “debería” aquí tiene una connotación moral⁴⁶⁸. Y de acuerdo con esto, todas las teorías de la conspiración en las que se habla de poderes ocultos, resultan ser tras poco tiempo risibles. La teoría objetiva tiene su propio tipo de conspiración, pues busca bajo la superficie de lo político lo más profundo, las causas de la acción política que muestran la misma superficialidad que la acción misma⁴⁶⁹, la intencionalidad *Real* que en realidad no puede juzgar, sino sólo pre-juzgar.

Ophir nos dice algo muy interesante: “El juicio reflexivo es dejado a sus propios medios, y puede en la mejor circunstancia apelar a ciertas guías indirectas provistas por ideas de la razón en el esfuerzo de interpretar la experiencia como un sistema formalmente intencionado”⁴⁷⁰. El juicio reflexivo, como hemos visto, a partir del particular busca una regla general aplicable a éste. Esta regla no existe *a priori*. Es lo que anteriormente nos decía Hampshire en relación a que “no existe ninguna posibilidad de proyectar una simple maquinaria de la mente en términos en los que explicar las variedades indefinidas de la conducta humana”. Sin embargo, siempre estamos a la búsqueda de esta explicación más o menos simple de la conducta humana; y el mecanismo que encontramos es aquel que se deriva de entender los hechos más o menos demostrados en los que creemos (al menos momentáneamente) a través de una estructura intencional que le atribuimos al actor que juzgamos (que podemos ser nosotros mismos, por supuesto). En relación a nuestro enemigo en una esfera, digamos, internacional, la atribución de una intención maligna debe estar respaldada por evidencias en forma de estipulaciones de actos o

⁴⁶⁸ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 168). Se presupone aquí que si deseamos atrapar cómo alguien ve el mundo lo que necesitamos saber no es qué palabras usa sino más bien qué conceptos posee, pues poseer un concepto es al menos estandarizadamente comprender el significado de un término correspondiente (y ser capaces en consecuencia de pensar sobre el concepto cuando las instancias están ausentes y reconocerlo cuando las instancias están presentes). De manera que es necesario en primer lugar saber la naturaleza y extensión de los criterios en virtud de los cuales el mundo o la expresión es aplicada corrientemente, para poder luego aplicar el término valorativo conociendo su extensión de referencia. La cuestión crucial es entonces: ¿en qué sentido los desacuerdos lingüísticos son también desacuerdos sobre nuestro mismo mundo social? (Ver SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 159-61)). Se trata de la pregunta de hasta qué punto desacuerdos lingüísticos, que suponen desacuerdos en los juegos de lenguaje, significan una discrepancia en la forma de ver el mundo que a uno le rodea. Ver también HAMPSHIRE, S. (1978). Op. Cit., (p. 30)

⁴⁶⁹ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 21)

⁴⁷⁰ OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p. 169)

conjuntos de actos que “demuestren” (hasta cierto punto siempre) la malignidad de la que nos hacemos eco. Estas estipulaciones, no arbitrarias, deben convertir el mero miedo de una nación (o su gobierno) en una amenaza *real* (hasta el punto en que podamos hablar de realidad teniendo en cuenta la limitada capacidad de demostración que los hechos tienen en relación a nuestras atribuciones)⁴⁷¹. Básicamente, tanto el que debe convencer de una línea de actuación, como el que debe ser convencido, hacen narraciones de los hechos en y desde un contexto, atribuyendo intenciones de manera más o menos dirigida, que sirvan para juzgar una situación o decisión. La mayor o menor justificabilidad de este juicio lo convertirá en un mero pre-juicio o un argumento más o menos fundamentado. Las justificaciones se derivan tanto de la coherencia de las informaciones previas, como hemos visto, como de las consecuencias de las decisiones, que pueden entrar o no en conflicto con las justificaciones previas. Estas consecuencias son parcialmente impredecibles *a priori*.

Acerca de la impredecibilidad sistemática de los asuntos humanos MacIntyre establece la existencia de cuatro fuentes principales para la misma:

- 1) La naturaleza de la innovación conceptual radical, que es impredecible⁴⁷².
- 2) El modo en que la impredecibilidad de asegurar sus acciones futuras por parte de cada agente individual genera otro elemento de impredecibilidad en el mundo social. Las decisiones sopesadas pero no tomadas todavía entrañan por mi parte impredecibilidad sobre mí mismo en cuestiones importantes⁴⁷³.
- 3) El carácter de teoría de los juegos de la vida social, con los tres tipos de obstáculos que impiden transferir las estructuras formales de la teoría de los juegos a la interpretación de situaciones políticas y sociales reales⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 121)

⁴⁷² MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 122-3)

⁴⁷³ *Ibid.* (p. 125)

⁴⁷⁴ A algunos teóricos de la ciencia política las estructuras formales de la teoría de los juegos les han servido para proveerse de un fundamento posible para una teoría explicativa y predictiva que incorpore leyes generales. Tómese la estructura formal de un juego de n personas, identifíquense los intereses prioritarios de los jugadores en cierta situación empírica y al fin seremos capaces de predecir en qué alianzas y coaliciones entrará un jugador completamente racional y, lo que tal vez sea más utópico, a qué presiones estará sometido y cómo se comportará el jugador no plenamente racional (Ver *Ibid.*, p. 126-7).

4) La pura contingencia⁴⁷⁵.

Esta impredecibilidad fuerza a la interpretación para la comprensión. Esta impredecibilidad se relaciona con la imposibilidad de restablecer los motivos y las intenciones (de una acción), lo cual constituye la primera contención que menciona Skinner a la hora de interpretar una obra escrita [que se constituye en un acto, como el mismo Skinner nos hace saber⁴⁷⁶]⁴⁷⁷. Una segunda contención ha sido que, mientras puede ser posible restablecer aquellos motivos e intenciones, prestar atención a una información tal será proporcionar un estándar no deseable para medir el valor de un trabajo literario o filosófico [o político]. Y, por último, mientras que puede ser posible restablecer los motivos y las intenciones de un escritor, nunca será “relevante” prestar atención a este tipo de información si la meta es establecer el significado de un texto⁴⁷⁸, o de la acción. ¿Es esto cierto? ¿Podemos separar hasta tal punto el texto de las consecuencias que provoca y de las consecuencias que pretendió provocar? ¿Podemos hasta tal punto erradicar todo tipo de responsabilidad al texto, o al autor o autores? ¿No es acaso *natural* atribuir toda una serie de intenciones a un texto (o acción) para poder explicar(nos, al menos) cómo se pudo llegar a las consecuencias a las que se llegaron o

Acerca de los tres obstáculos que esta teoría establece, son los siguientes: a) El primero concierne a la reflexividad indefinida de las situaciones de la teoría de los juegos. Yo intento predecir qué movimiento hará usted; para predecir esto, debo predecir que usted predecirá que yo predeciré lo que usted predecirá... y así sucesivamente. b) Las situaciones de la teoría de los juegos son típicamente situaciones de conocimiento imperfecto, y esto no es accidental. c) El mayor interés de cada actor es maximizar la imperfección de la información de algunos otros actores a la vez que mejora la suya. (*Ibid.*, p. 127)

⁴⁷⁵ *Ibid.*, (p. 130)

⁴⁷⁶ He estado argumentando que los textos son actos, de manera que el proceso de comprenderlos requiere de nosotros, como en el caso de todos los actos voluntarios, recuperar las intenciones encarnadas en su representación. Pero esto no es el proceso misterioso empático que la hermenéutica anticuada puede habernos guiado a creer. Ya que los actos son de hecho textos, encarnan significados intersubjetivos que podemos esperar a leer. (Ver SKINNER, Quentin (2002). *Op. Cit.*, (p. 120))

⁴⁷⁷ Acerca del por qué de no deber utilizar las atribuciones de intenciones para la comprensión de determinado texto, ver *Ibid.*, (p. 94-5). O también puede depender de los datos que consideremos, según Skinner, a través de dos tipos principales de argumentos, como son primero el del intento de pureza en los procedimientos críticos, es decir, la no consideración de información adicional, y segundo, el argumento que deriva de dos afirmaciones que contrastan, frecuentemente hechas sobre los conceptos mismos de motivo e intención: 1) que la razón de por qué los críticos no deberían prestar atención a estos factores es que los motivos e intenciones de los escritores deben ser encontrados “dentro” de los textos, no separados de ellos, y de acuerdo con esto, no se necesita ninguna consideración aparte. Y 2) ya que los motivos e intenciones están “fuera” de los trabajos de un escritor, y de acuerdo con esto no forman parte de sus estructuras, los críticos no deberían prestar atención a ellos al intentar enunciar los significados de los textos.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, (p. 95)

cómo se llegará a las consecuencias que predecimos? Sin embargo, ¿dónde está el límite a tanta atribución? ¿Dónde acaba la coherencia? Y, por otra parte, ¿debemos limitarnos a la coherencia a la hora de atribuir intenciones a diferentes actores (aún a nosotros mismos)? Berlin está en total desacuerdo con Skinner, cuando dice que al describir el comportamiento humano siempre ha sido artificial y sobre-austero omitir cuestiones del carácter, intenciones y motivos de los individuos. Y al considerar éstos uno automáticamente evalúa no solamente el grado y el tipo de influencia de este o aquel motivo o carácter sobre lo que ocurre, pero también su cualidad moral o política en relación a cualquier escala de valores que uno acepte conscientemente o semi-conscientemente en el pensamiento de uno o la acción⁴⁷⁹.

Skinner, (ya solamente hablando de la interpretación de la intención y motivos de textos, sean estos equivalentes o no a la intención que se expresa en ellos), de hecho, establece una diferenciación muy interesante entre motivos e intenciones. Según él, hablar de los motivos de un escritor parece invariablemente hablar de una condición antecedente y contingentemente conectada con la apariencia de sus trabajos (una especie de causalidad, que ya Hume criticara). Pero hablar de las intenciones de un escritor puede ser o bien referir a un plan o diseño para crear un cierto tipo de trabajo (una intención para hacer x) o de otra manera referir a un trabajo actual de una cierta manera. De manera que la recuperación de los motivos es de hecho irrelevante para la actividad de interpretar los significados de los textos⁴⁸⁰. Yo coincidiría con esta precisión. Pero, ¿cómo deben ser recuperadas las intenciones ilocucionarias?⁴⁸¹. Pues hay que considerar que la

⁴⁷⁹ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 44)

⁴⁸⁰ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 98). Los anti-naturalistas trazan una conexión lógica entre el significado de una acción social y los motivos del agente para llevarla a cabo, constituyendo sus tesis A) la razón por la que el concepto de significado social puede ser explicativo es porque nos cuenta los motivos de un agente para actuar y B) dar cuenta de una acción citando su significado y los motivos del agente es proveer una forma de explicación incompatible con la causalidad. Los naturalistas, por el contrario, han dado cuenta del significado social del que han derivado dos conclusiones fuertemente opuestas a aquellas que acabo de dar, constituyendo sus tesis C) redescubrir una acción no es en ningún caso explicarla y D) si la idea de decodificar el significado de una acción está tan extendida que llega a ser equivalente a recuperar los motivos del agente, entonces no hay incompatibilidad entre el significado social y la causalidad. Estas conclusiones naturalistas, como aquellas de sus oponentes, han sido en parte derivadas de un movimiento reciente en la psicología filosófica. Este ha tomado la forma de una reacción contra la asunción wittgensteiniana de que los motivos y las intenciones no pueden funcionar como causas, y es esta posición la que adopta Skinner, criticando por tanto a naturalistas como a anti-naturalistas (*Ibid.*, p.129-39)

⁴⁸¹ *Ibid.*, (p. 101)

comprensión o “entendimiento” (“*uptake*”) de la pretendida fuerza ilocucionaria de cualquier afirmación constituirá siempre una condición necesaria para comprender la afirmación misma, aunque se trate de los vastamente complejos actos lingüísticos en los que los críticos literarios y los historiadores intelectuales están característicamente interesados. Si deseamos comprender afirmaciones tales, tendremos que encontrar algunos medios de identificación de la naturaleza precisa de la intervención constituida por el acto de afirmarlos⁴⁸². Según Vollrath, y la teoría del pensamiento ampliado que también Arendt defendió a partir de la Crítica al Juicio de Kant, para comprender las intenciones de las acciones (y, por tanto, las acciones mismas) se las debe aproximar a partir de la máxima del juicio – pensar en el lugar de cualquier otro –, que se debe convertir en la máxima del juicio político - pensarse (en el compartir con el otro) en el lugar de cualquier otro -, un principio al que estén subordinadas todas las demás máximas en relación al ámbito de lo político y de la acción del hombre en el mundo⁴⁸³, es decir, la máxima del juicio (político) debe ser también la máxima de la acción, en el sentido de que la posición de cualquier otro – el mundo- sea mi propia posición, a partir de la que yo actúo y comprendo⁴⁸⁴.

Existen, según Skinner, dos posibilidades de errores en relación al encuentro del significado de un texto (o acción). Por una parte nos habla de la posibilidad de darle un significado a un texto determinado, que el autor no podría haber pretendido transmitir, y por otra parte la posibilidad más insidiosa de encontrar demasiado rápidamente determinadas doctrinas para ese texto (o acción)⁴⁸⁵. Ambas posibilidades no son contradictorias. Es más, yo diría que la consecuencia más probable de atribuir una doctrina con demasiada celeridad es la atribución de significados no pretendidos por el autor. Se trata de la, así llamada por Skinner, mitología de doctrinas⁴⁸⁶. Si deseamos

⁴⁸² *Ibid.*, (p. 114, 115)

⁴⁸³ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 52)

⁴⁸⁴ *Ibid.*, (p. 166). Ver VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit., (p. 139), para una defensa de la validez del juicio del espectador en contraposición al juicio de propio actor. Para leer la muy interesante crítica a la teoría del pensamiento ampliado por parte de Iris Marion Young, ir a YOUNG, Iris Marion (2001). “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit. (p. 205, 206, 211-3). Ver en 4.1.3. Kant y Arendt: el sentido común (p. 38-9)

⁴⁸⁵ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 61)

⁴⁸⁶ *Ibid.* (p. 64)

comprender cualquier texto, debemos ser capaces de dar cuenta no solamente del significado de lo que fue dicho, sino también de lo que el escritor en cuestión pudo haber querido decir al decir lo que fue dicho⁴⁸⁷. Pero, ¿es esto posible? ¿Podemos alguna vez establecer la intención del autor o actor en relación a su texto o acción para comprender este último?, ¿o interpretamos?

La comprensión de textos, nos sigue diciendo Skinner, presupone la comprensión de lo que se pretendió que quisieran decir y de cómo ese significado se pretendió que fuera tomado⁴⁸⁸. Y nos da un método bastante concreto para llevar esto a cabo:

La cuestión que de acuerdo con esto necesitamos confrontar al estudiar estos textos es lo que sus autores – escribiendo en el tiempo cuando escribieron para la audiencia específica que tuvieron en mente – pudieron en práctica haber pretendido comunicar al emitir sus afirmaciones dadas. Me parece, por tanto, que la manera más aclaradora de proceder debe ser comenzar por intentar delinear todo el espectro de comunicaciones que pudieron haber sido convencionalmente representadas en la ocasión dadas por la emisión de la afirmación dada. Después de esto, el próximo paso debe ser trazar las relaciones entre la afirmación dada y este contexto lingüístico más amplio como un medio de decodificar las intenciones de un escritor dado⁴⁸⁹.

Sin embargo, y ya aplicando esta metodología al tema que aquí nos interesa. ¿Cómo podemos estudiar el contexto lingüístico del actor/es que lleva a cabo su afirmación y su implicación como visión del mundo en relación a las intenciones con las que hace su afirmación? Sea más o menos cercana en el tiempo esta afirmación, me parece obvio que siempre nos moveremos en interpretaciones más o menos fundamentadas y coherentes, pero siempre relativamente variables conforme nuestras perspectivas cambien. Son interpretaciones, pues, como decíamos anteriormente, que no pueden o no deben tener validez universal, aunque quizás sí su pretensión, al menos si se traducen en juicios.

⁴⁸⁷ *Ibid.* (p. 79)

⁴⁸⁸ *Ibid.*, (p. 86)

⁴⁸⁹ *Ibid.*, (p. 87)

3.1.3. Aplicación parcial

Ya que si las guerras aún son conducidas y aún son armadas, no es porque la humanidad esté obsesionada con una inclinación secreta hacia la muerte – o una inclinación incontrolable de agresión, y ni siquiera porque – lo que sería bastante más esclarecedor – el desarmar las increíbles máquinas militares en los países en cuestión tendría como consecuencia problemas serios políticos, sociales y económicos, sino sólo y únicamente porque hasta ahora en ningún lugar ha salido a la luz un posible sustituto para la arbitrariedad de la violencia como última razón en los conflictos de los pueblos⁴⁹⁰.

Según Walzer, debemos averiguar cuáles son los límites legítimos de la guerra, los objetivos que pueden perseguirse con justicia, porque esos serán también los límites de una guerra justa. Y opina que los ejércitos beligerantes tienen derecho a intentar ganar las guerras que emprenden, pero no tienen derecho a hacer nada que sea, o les parezca, necesario para ganar. Están sujetos a un conjunto de restricciones cuyo fundamento descansa en parte en los acuerdos de los Estados pero que también posee una base independiente asentada sobre principios morales⁴⁹¹. También Bugnion nos dice que un estado no puede afirmar que ha sido liberado de sus obligaciones bajo la ley internacional humanitaria y que rechaza aplicar sus reglas sobre la base de que es la víctima de una agresión o por cualquier otra consideración que se derive del origen o la naturaleza del conflicto. Y prosigue diciendo que sea una cuestión de “guerra contra el terrorismo” o cualquier otra forma de conflicto, debemos cuidar de no destruir con las armas los valores que afirmamos proteger con las armas⁴⁹². La justicia tiene límite, sin embargo, y ya hemos visto cómo de subjetivos son estos límites, cuántas líneas no definidas existen, cuánto espacio hay para la interpretación, espacio que por supuesto es usado por los decisores a la hora de argumentar a favor o justificar una guerra.

En este epígrafe trataré de ver cómo este espacio de interpretación se aplica desde los que juzgan hacia los decisores o hacia la guerra preventiva misma. Veremos cómo las

⁴⁹⁰ ARENDT, Hannah (2003 (1ª ed. 1970)). Op. Cit., (p. 9)

⁴⁹¹ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 160, 185-6)

⁴⁹² BUGNION, François (September 2002). “Just wars, wars of aggression and international humanitarian law”, en *International Review of the Red Cross*, no. 847, vol. 84, (p. 20, 23)

diversas perspectivas acerca de lo que constituye una visión de la justicia son aplicables al tema de la guerra justa, y cómo los vacíos de información que, más que probablemente, crearán los decisores con sus justificaciones son ocupados por toda una serie de informaciones adicionales que en la mayoría de los casos llevan a imaginar los puntos de conexión en forma de atribución de intenciones (si no motivaciones).

En general, Walzer considera de importancia en primer lugar, que se haga todo lo posible por evitar o reducir las bajas civiles; éste es el requisito esencial para que haya *ius in bello*, justicia en la forma de dirigir la guerra. Todos los ejércitos en todas las guerras están obligados a cumplir este requisito, independientemente de la moralidad de la guerra en sí. En segundo lugar, y referido concretamente a la guerra de Irak, que se haga todo lo posible para garantizar que el régimen posterior a Saddam sea un Gobierno de, por y para el pueblo iraquí; éste es el requisito esencial de lo que podría denominarse *ius post bellum*, la parte menos desarrollada de la teoría de la guerra justa, pero, evidentemente, de gran importancia en estos días⁴⁹³. A mí, como he venido repitiendo a lo largo de este trabajo, no me interesa primordialmente ni el *ius in bello* ni el *ius post bellum*, ambos ciertamente muy importantes en todo tipo de guerras, sino que me interesa en primer lugar el *ius ad bellum*, el cómo se llega a llevar a cabo una guerra preventiva/anticipatoria, cómo se argumenta y, en este epígrafe, cómo se juzga. Walzer no menciona el *ad bellum*, pues es posiblemente la parte más discutida de la guerra de Irak: es la parte que es posible interpretar, y por la que se pelean *justificadores* y *juzgantes* (y los que juzgan se pelean también entre ellos) acerca de la *justicia* de la guerra.

⁴⁹³ WALZER, Michael. “¿Es ésta una guerra justa?”, en *El País*, 8 de abril de 2003. Sobre la importancia del *post bellum* ver también MÜNKLER, H. (2002). Op. Cit. (p. 64). Los fallos en el planeamiento del Pentágono tenían raíces organizacionales e ideológicas, según Daalder y Lindsay. Organizacionalmente, la reconstrucción y estabilización en una situación post-conflictual requiere los talentos de muchas agencias gubernamentales. Poner al Pentágono al cargo del planeamiento de la post-guerra por lo tanto casi garantizaba que el esfuerzo fallaría. Este fallo organizacional reflejaba la falta de gusto de la administración Bush la construcción de naciones. La fuerza motivacional detrás del plan de post-guerra no fue crear un Irak democrático. Sino que fue más bien salir de ahí tan pronto como fuera posible. (Ver DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., (p. 166)). No entraremos mayormente en este tema, pues la guerra (también llamada post-guerra) todavía se está desarrollando o aún no ha llegado, según se mire.

Partiré, por supuesto, desde mi propio punto de vista. Éste es magníficamente expresado por Walzer cuando afirma que las intervenciones de las superpotencias cuyos intereses son globales, tienen mayores probabilidades de suscitar la sospecha de algún motivo [o intención, añadiría yo] no explícito. Pero también los Estados pequeños tienen motivos ocultos. No existe nada parecido a una pura voluntad en la vida política. No es posible adoptar un criterio que haga depender la intervención de la pureza moral de quienes deban ponerla en práctica⁴⁹⁴. Sin embargo, y como ya hemos visto anteriormente, muchos sectores de la población tienden a juzgar (¿o prejuizar?) las decisiones políticas por su falta de pureza moral, es decir, por su falta de compromiso con *su* visión de la justicia y la moral.

Luban hace una diferenciación entre las justificaciones declaradas (por los decisores) y las justificaciones putativas (por expertos, analistas y críticos) para la argumentación de la invasión de Irak. Para situar el debate al que quiero llevar al lector, yo hablaré en ambos casos de juicios, juicios sobre la situación, que llevan a los decisores a establecer una serie de justificaciones dirigidas hacia el público, y que llevan a los que juzgan esas justificaciones o esa situación a establecer otro juicio que consideran más esencial o más propio que aquel que dieran los decisores. Luban enumera los juicios de los que juzgan, que ven la guerra de Irak (positiva o negativamente) como un plan mayor para modernizar y democratizar el mundo árabe (los neoconservadores⁴⁹⁵ en la administración

⁴⁹⁴ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 11). Este argumento de los intereses que representan el poder de los EEUU y no al mundo es el utilizado por Chomsky para criticar las justificaciones dadas por la administración Bush. (Ver, por ejemplo, CHOMSKY, Noam (2003). "Preventive War, the supreme crime. Iraq: invasion that will live in infamy", en Z-Net, 11 de agosto. Muchos más artículos en la página personal de Chomsky: <http://www.chomsky.info/articles.htm>)

⁴⁹⁵ Un artículo muy interesante es el escrito por LIND, Michael. "How Neoconservatives Conquered Washington – and Launched a War". Antiwar.com, April 10, 2003, en el que nos explica cómo él cree que los neoconservadores llegaron al poder en EEUU, qué ideología les mueve y cómo estructuran la política exterior de esta potencia. La interpretación de Lind es relativamente contraria a la de Daalder y Lindsay, que básicamente argumentan que la "revolución" llevada a cabo por esta administración en política exterior ha sido orquestada por George W. Bush, y no por ningún grupo manipulador de éste. Fukuyama también afirma que fueron los neoconservadores fuera y dentro de la administración los que empujaron a la democratización de Irak y en Oriente Medio, y que no son sus fines los que provocan los problemas, sino los medios que utilizan para alcanzarlos (Ver FUKUYAMA, Francis. "After neoconservatism", en *The New York Times*, 19 de Febrero, 2006). También ver WILLIAMS, Michael C. (2005). "What is the National Interest? The Neoconservative Challenge in IR Theory", en *European Journal of International Relations*, Vol. 11(3), (pp. 307-337), en que nos cuenta la función fundamental del interés nacional como virtud nacional para la ideología neoconservadora, por oposición a la realista.

Bush (Paul Wolfowitz) o neoliberales como Thomas Friedman), la lucha contra AlQaeda (Strategic Forecasting), o bien como un arreglo de cuentas por parte de Bush contra el enemigo de su padre, un esfuerzo de confundir a la opinión pública para influir en las elecciones de mitad del periodo o presidenciales, un robo de petróleo o como el primer paso de un plan para establecer el control de los EEUU sobre Oriente Medio (la teoría del imperio). Todo son especulaciones⁴⁹⁶. Como decíamos antes, no se trata de “otras” justificaciones, sino que son juicios más o menos informados sobre lo que “realmente” fue la intención de la administración estadounidense – van más allá de sus propias palabras. Pero, al mismo tiempo, son más que especulaciones, ya que proclaman su validez universal, son juicios (y no opiniones, en la mayoría de los casos) acerca de las “verdaderas” intenciones de la administración Bush. También el embajador Wilson se dirige a enumerar o clasificar los tipos de juicios que se llevan a cabo contra la administración. Según él hay cuatro vías de pensamiento acerca de la guerra de Irak: 1) La lucha contra el terrorismo y el nexo entre el terrorismo y las armas de destrucción masiva; 2) sólo se trata del petróleo; 3) “terminar el trabajo de papá”; 4) se trata de hacer del mundo árabe un lugar más pacífico para Israel⁴⁹⁷.

Para tratar de hacer este epígrafe lo más sistemático posible, trataré de ir parte por parte viendo cada uno de los juicios, o más bien cada una de las clasificaciones de los juicios, que se pronuncian con respecto a la guerra de Irak. No niego que el hecho de que tenga que tratar las clasificaciones de los juicios y no los juicios concretos (que no puedo conocer, pues cada persona en cada momento y en cada contexto puede tener un juicio diferente, más o menos matizado e informado) es de por sí un juicio. Así, juzgo a través del juicio el mismo juicio. Esto puede parecer en principio un tanto contradictorio, pero espero que me lleve únicamente a la afirmación de que lo que solemos considerar juicios más o menos fundamentados pueden ser indistinguibles de los prejuicios (más o menos fundamentados, también), pues nuestra atribución de intenciones a los decisores no siempre es tan razonable o prudente como ¿debería?⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 208)

⁴⁹⁷ “Symposium: war in Irak”, en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002 (p. 23)

⁴⁹⁸ Visto nuestro punto de vista desde el Irak de Sadam, el Prof. Jervis nos dice que “ni observadores fuera del gobierno, incluyendo oponentes a la guerra, propusieron alternativas serias, y ninguno, incluyendo

Dejaré en principio de lado los juicios indiscutiblemente favorables a la guerra de Irak, pues coinciden más o menos con las justificaciones que la administración diera, que ya detallamos anteriormente: la defensa de la democracia, la estabilidad, la libertad y la justicia; la lucha contra AlQaeda y las armas de destrucción masiva en manos de regímenes fallidos que pudieran proporcionarlas a las redes internacionales de terrorismo, etc.

Básicamente hay dos tipos muy amplios de juzgantes: los que juzgan mediante un juicio determinante y los que lo hacen mediante un juicio reflexivo (ambos términos serán explicados pormenorizadamente en el próximo capítulo)⁴⁹⁹. Los primeros descalifican la guerra apelando a toda una serie de principios (o reglas) legales y/o morales de los que, según ellos, no se deja derivar la guerra. Los segundos, quizás algo más prudentes, tratan de ver el contexto particular de las acciones o decisiones tomadas para después juzgarlas conforme a diferentes criterios particulares, nunca generales. Son quizás los dos extremos del espectro de las formas del juicio. Veremos cómo Gadamer critica esta diferenciación: no porque no se dé en la realidad, sino porque en su opinión las conclusiones que se

analistas en el mundo árabe, proveyó una descripción de los motivos y el comportamiento de Sadam que estuviera cerca de lo ahora pensamos que era correcto” (ver JERVIS, Robert (febrero 2006). Op. Cit., (p. 16)), es decir, las especulaciones sobre las intenciones de Sadam, que formaron parte de las justificaciones de Bush para la guerra, fueron erróneas, pero tampoco hubo alternativas a dichas declaraciones. Esta incorrección se puede derivar o bien de desconocimiento, o bien de engaño. El distinguir en este caso, sin embargo, de qué estrategia se trató, supone de nuevo una atribución de intenciones, interpretable como manipulación, o falta de conocimiento, una vez sea posible defender la posición contraria.

⁴⁹⁹ Es interesante también ver la clasificación que Buchanan y Keohane hacen de las posiciones distintas en el debate sobre la fuerza anticipatoria: la Prohibición General de la Guerra Justa (según la cual la visión dominante de la tradición de la guerra justa prohíbe estrictamente el uso de la fuerza anticipatoria), el Estatus Quo Legal (según el cual el uso anticipatorio de la fuerza es generalmente visto como prohibido en la ley internacional contemporánea a menos que haya recibido la autorización colectiva por el consejo de seguridad de las Naciones Unidas), el Interés Nacional (que es una posición realista según la cual los líderes de los estados hacen lo que sea que consideren necesario para servir mejor a los intereses de su estado) y el derecho expandido de la auto-defensa (según el cual se expande la definición de la auto-defensa para incluir la acción anticipatoria). Según ambos autores, ninguna de estas explicaciones provee un modelo adecuado para gobernar el uso anticipatorio de la fuerza. Ellos proponen una quinta posición, la posición Institucional Cosmopolita, que toma en serio los derechos humanos de todas las personas, de manera que los derechos humanos puedan convertirse en un límite a la soberanía de un estado, también llamada cosmopolitismo moderno o forma liberal de cosmopolitismo. (Ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 2-3). Para ver otra aplicación del juicio determinante y el juicio reflexivo en un ámbito un tanto diferente como pueden ser los tribunales internacionales de crímenes de guerra, ver VINJAMURI, L. & SNYDER, J. (2004). “Advocacy and Scholarship in the Study of International War Crime Tribunals and Transitional Justice”, en *Annual Review of Political Science*, No. 7 (p. 346)

derivan de los juicios determinantes no son en absoluto más seguras o totales que las conclusiones que se derivarían de los juicios reflexivos. No existen para él principios fijos y absolutos que determinen qué acción es moral o legal, y para comprender (y, por tanto, juzgar) esas acciones hace falta cierta capacidad de interpretación y de *phrónesis*, según él. Es exactamente ésta nuestra crítica a aquellos que determinan que la política de la administración estadounidense es llevada a cabo inconfundiblemente por una voluntad de aumentar el poder y el tamaño de su *imperio*, ya sea por el control de los recursos, por el control de los gobiernos o ya sea por una voluntad de facilitar la existencia al estado de Israel.

La nueva divinidad tecnológica puede en cualquier momento fulminar al Estado o al pueblo que se mostraron insumisos. La política, de la cual la guerra no será sino la continuación, se sustituye por la policía. El objetivo no es vencer a un enemigo que está en el mismo plano, sino imponer a los súbditos la normalidad deseada por el soberano⁵⁰⁰.

Debo quizás precisar que mi intención no es negar rotundamente estos juicios acerca de la motivación o intención *real* de la administración Bush. Es más bien sólo establecer el límite de la posibilidad de su afirmación. Si me situara como defensora absoluta de la no aplicabilidad de las teorías del imperio (o de cualesquiera otras) me estaría situando a la par de las mismas, afirmando a-prudentemente una *verdad* casi divina que me proporcionaría el privilegiado estatus del observador paciente y totalmente distante. No creo que esto sea posible. Las razones ya han sido establecidas en capítulos anteriores. Me gustaría simplemente hacer explícita la falacia que creo se da cuando juzgamos determinantemente: se trata de la confusión entre la amoralidad, la ilegitimidad y la ilegalidad.

Hay autores que contraponen la *justicia* a la ilegalidad⁵⁰¹, sin considerar que puede haber decisiones justas que pueden no estar reglamentadas o incluso que, bajo determinados códigos, pueden resultar ilegales. Por supuesto, en ese caso, se tratará frecuentemente de decisiones muy discutidas, pero la argumentación a favor o en contra no les quita

⁵⁰⁰ BROWN, J. (julio 2003). Op. Cit., (p. 97)

⁵⁰¹ Ver AGUIRRE, Mariano (Otoño-2001). “Contra el discurso de la represalia”, en *Papeles*, no. 75, (p. 59)

justificabilidad (o legitimidad, a otros efectos), sin embargo, les abre la posibilidad de un cambio de perspectiva general. Un ejemplo podría ser el caso de la intervención de la OTAN en Kosovo, acerca de la cual se han vertido verdaderos ríos de tinta⁵⁰². El concepto de legalidad, como hemos visto, es un concepto relativamente abierto, y digo relativamente, pues por supuesto no todo está permitido, pero sí todo aquello que pueda ser coherentemente argumentado o justificado, hasta que aparezca otra argumentación más competente. Pero es que además la legalidad deja muchos vacíos (a propósito o no, no nos compete juzgar) que obligan a una cierta interpretación. Como ya vimos anteriormente, los defensores legales de la guerra de Irak también tenía su punto de justificabilidad. De la misma manera, el concepto de soberanía no es ningún absoluto al que se contraponga una política de intervención, calificada más o menos críticamente de política imperial, pues a veces se ha argumentado coherentemente a favor de una intervención, cuando el gobierno de turno había perdido todo tipo de legitimidad⁵⁰³. La pregunta en cuestión es: ¿se puede considerar que el régimen de Saddam era un régimen legítimo?, ¿se puede argumentar a favor de la *justicia* de la guerra de Irak? Mi respuesta es que depende en gran medida de cómo definamos la legitimidad y cómo definamos la justicia.

Según Walzer la guerra es injusta por ambas partes. La guerra de Sadam es injusta, aunque él no iniciara los combates, porque no está defendiendo su país frente a un ejército conquistador, sino que está defendiendo su régimen, el cual, teniendo en cuenta su historial de agresión en el extranjero y brutal represión en el interior, no tiene ninguna legitimidad, y se resiste a desarmar a su régimen, como le ordenó Naciones Unidas, aunque luego no le obligara a obedecer. Se trata de una guerra, en opinión de Walzer, que

⁵⁰² Ver IGNATIEFF, Michael (2001). *Virtual War: Kosovo and beyond*. Vintage: London

Por otra parte, Kagan se pregunta (retóricamente) si el Consejo de Seguridad es realmente el último depositario de legitimidad internacional, como los europeos insisten hoy día, pues responde que la vida internacional sería mucho más fácil si así fuera, pero que no es así. Desde la creación de la ONU, según él, el Consejo de Seguridad ha fallado en funcionar como pretendían sus fundadores más idealistas. Y nunca ha sido aceptado como la única fuente de legitimidad internacional, ni siquiera por los europeos (véase el caso de Kosovo). “La legitimidad depende de crear un amplio consenso internacional”, insiste Solana. ¿Pero cómo de amplio es amplio? ¿Y quién decide qué es lo suficientemente amplio? Las respuestas a estas preguntas son inevitablemente subjetivas – demasiado subjetivas como para servir como la base para un orden internacional basado en reglas. (Ver KAGAN, Robert (marzo/abril 2004). “America’s Crisis of Legitimacy”, en *Foreign Affairs*, Vol. 83, No. 2, (p. 73, 83))

⁵⁰³ IGNATIEFF, Michael (2003). “The burden”, en *The New York Times*

Sadam podía haber evitado sencillamente cumpliendo las exigencias de los inspectores de la ONU mucho antes de lo que comenzó, o, al final, aceptando el exilio por el bien de su país. Es cierto que la *defensa propia* es el caso paradigmático de guerra justa, pero lo de *propia* se refiere a un colectivo, no a una sola persona o a una pandilla de tiranos que se aferra desesperadamente al poder, independientemente del coste para la gente de a pie. Pero Walzer también nos dice que la guerra de Estados Unidos es injusta, ya que aunque desarmar a Irak es un objetivo legítimo, moral y políticamente, es un objetivo que casi con toda certeza habríamos podido conseguir con medidas que no fueran una guerra a gran escala. Walzer rechaza el argumento de que la fuerza es el *último recurso*, porque a menudo, como los franceses demostraron en el otoño e invierno del 2002, la idea de *último* es meramente una excusa para posponer indefinidamente el uso de la fuerza, pues siempre hay algo más que hacer antes de lo que viene en último lugar. Y, sin embargo, la fuerza era necesaria para todos los aspectos del régimen de contención, que era la única alternativa a la guerra, y fue necesaria desde el principio. Y concluye que la fuerza no es una cuestión de todo o nada; su uso tiene que ser oportuno, y tiene que ser proporcionado. En marzo de 2003 se podría haber hecho frente a la amenaza que representa Irak con algo que no fuera la guerra en la que ahora estamos metidos. Y una guerra librada antes de su momento no es una guerra justa⁵⁰⁴. El argumento que expresa Walzer es, pues, que ha sido una guerra llevada a cabo a destiempo. También Münkler nos dice que no se pueden apoyar los EEUU seriamente sobre el artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas para la legitimación de sus operaciones militares, en el que está regulado el caso de la defensa propia en caso de un ataque armado⁵⁰⁵, pues como ya quedó demostrado la amenaza no existía. Esto es algo que definitivamente sabemos hoy, con el informe Duelffer sobre la mesa y la negativa sobre la existencia siquiera de programas de armas de destrucción masiva y de relaciones con AlQaeda, pero ¿hasta qué punto podíamos juzgar antes de la guerra que su oportunidad aún no había llegado? De hecho, ¿podíamos hacerlo?

La argumentación sobre la urgencia de la guerra se derivaba de la posesión del régimen de Armas de Destrucción Masiva (ADM) y de relaciones con AlQaeda que podían hacer

⁵⁰⁴ WALZER, Michael. “¿Es ésta una guerra justa?”, en *El País*, 8 de abril de 2003

⁵⁰⁵ MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 123)

extremadamente peligroso un nuevo ataque terrorista sobre suelo americano (o israelí o cualquier otra parte del mundo). Algunos juzgan que los dirigentes que se posicionaron a favor de la guerra, engañaron y mintieron a sus respectivas poblaciones. Sin embargo hay académicos que comentan, con respecto a este caso en EEUU, que la afirmación de que la administración Bush engañó a sabiendas al país hacia una guerra, pasaba por alto un hecho clave: los decisores políticos americanos creyeron que Irak poseía armas de destrucción masiva y que suponía una amenaza a los Estados Unidos largo tiempo antes de que Bush tomara su puesto. La política de Bill Clinton hacia Bagdad procedía de la creencia de que Irak tenía las armas de destrucción masiva y la disposición a usarlas⁵⁰⁶. Irak subraya los peligros de una inteligencia incierta, un deseo excesivo de dibujar conclusiones extremas de ella, y una inherente manipulabilidad de informes ambiguos basados en fuentes secretas⁵⁰⁷. Daalder y Lindsay argumentan que todo fue debido a errores de inteligencia y a errores en la lectura de los informes de la inteligencia por parte de los decisores, quienes estaban relativamente justificados al ignorar visiones disidentes dentro de la comunidad de inteligencia, pues esto también reflejaba una convicción, nacida de la experiencia histórica, de que las agencias de inteligencia típicamente subestiman las amenazas a los Estados Unidos. Además de esto, lo que reforzaba la confianza de que Irak tuviera armas de destrucción masiva y que la comunidad de inteligencia subestimaba la amenaza fue la firme convicción de que después del 11-S América ya no podía permitirse arriesgar un error de nuevo. A pesar de toda la incertidumbre que pudo haber existido sobre la capacidad de Irak y las intenciones de Saddam, la necesidad de prevenir una posición 11-S nuclear evidentemente engañó a todos⁵⁰⁸. El que, sin embargo, esta atribución de fallos en la inteligencia y, sobre todo, en la lectura de los informes de inteligencia fuera debida a que *quisieran* leer erróneamente los informes o que la CIA pasara por alto sus propias deficiencias intencionalmente o no⁵⁰⁹, es algo que (por lo menos a mí) permanece oculto⁵¹⁰. La acusación de engaño

⁵⁰⁶ DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., (p. 153)

⁵⁰⁷ LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 208). También Fukuyama critica la postguerra en FUKUYAMA, Francis (2006). Op. Cit., pues la prevención exitosa depende, según él, de predecir el futuro correctamente y de buena inteligencia, además del unilateralismo americano que ha aislado al país más que nunca.

⁵⁰⁸ DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., (p. 156-7, 158, 159)

⁵⁰⁹ Me llamó mucho la atención cuando, en una conferencia titulada “Iran’s Nuclear Program: The Diplomatic Challenge” impartida por el Embajador Gregory L. Schulte, Representante Permanente de los EEUU en la oficina de Naciones Unidas y en la Agencia Internacional de Energía Atómica en Viena

responde a una atribución de intenciones según la cual el argumento de las ADM y las relaciones con AlQaeda eran una simple tapadera que ocultaba razones de dominación, control de recursos, etc., por parte de la administración estadounidense. Al menos yo no puedo confirmar este extremo con tal seguridad. Pfiffner me apoya en esta afirmación cuando dice que es difícil mostrar que había una mentira directa en la retórica del presidente, porque su uso del lenguaje era demasiado cuidadoso. Algunas de las afirmaciones de Bush podrían haber estado basadas en afirmaciones que pensó que eran verdaderas cuando implicó la conexión entre Saddam y el 11-S. El problema es que cuando se clarificó que la evidencia era dudosa, el presidente seguía afirmando que la conexión era real⁵¹¹.

Un argumento que, quizás, es más creíble con respecto a las ADM y a las relaciones del régimen de Sadam con AlQaeda es que estos argumentos sirven también para hacer de la política estadounidense en relación a Irak algo que sea más fácil de seguir. La persuasión acerca de las propias intenciones de la administración hace que se vean como motivos para la guerra las públicamente propuestas causas para la guerra, fueran éstas más o menos reales. Según Münkler, la causa última y real, de la que se hablaba tanto menos, sería que las circunstancias en el Golfo sin intervención se hubieran desarrollado a peor,

(Austria), el 17 de Noviembre del 2005 en la *Diplomatic Academy* en Viena (Austria) a la que tuve la suerte de poder asistir, dijo, en referencia a los informe fallidos de la inteligencia norteamericana con respecto a Irak, que la inteligencia “es un arte, no una ciencia, y hay que interpretarla”. También en la Estrategia Nacional de Seguridad salida en marzo del 2006 se afirma que el tomar acción contra las amenazas no envuelve necesariamente el uso de la fuerza militar, sin embargo, si es necesario, y bajo los principios de la auto-defensa, no se puede descartar el uso de la fuerza antes de que ocurran los ataques, incluso si la incertidumbre permanece en relación al tiempo y el lugar del ataque. Es este el principio y la lógica de la prevención. Las razones para nuestras acciones serán siempre claras, la fuerza medida y la causa justa. (Ver The National Security Strategy, march 2006, <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006>, (p. 23)). El Prof. Jervis comenta que la razón fundamental de los errores en inteligencia en Irak fue que las asunciones e inferencias era razonables, mucho más que las alternativas (ver JERVIS, Robert (febrero 2006). Op. Cit., (p. 42))

⁵¹⁰ De todas formas parece muy interesante informarse acerca de todo el asunto que explotó como el “espíagate”, y que responde al capítulo de la búsqueda de Uranio Enriquecido en Níger. (Ver www.wikipedia.org). Dos artículos especialmente interesantes son los escritos por WILSON, Joseph C. IV y publicados por el New York Times: “What I didn’t find in Africa” (6 de Julio, 2003) y “Administration went after me and my wife” (2 de mayo, 2004), y el reconocimiento por parte de la administración de que las acusaciones incluidas en el discurso sobre el estado de la nación no fueron coherentes (ver http://www.pbs.org/newshour/bb/white_house/july-dec03/iraq_07-10.html#), “Defending claims”, entrevista con Colin Powell, 10 de Julio, 2003)

⁵¹¹ Ver PFIFFNER, James P. (Marzo, 2004). “Did President Bush Mislead the Country in His Arguments for War with Iraq”, en *Presidential Studies Quarterly* 34, No. 1, (p. 28). Pfiffner añade, sin embargo, que podemos afirmar que las afirmaciones del presidente eran engaños, pero no mentiras directas.

hasta que llegaran al punto de que incluso a través de acciones militares limitadas la situación no se pudiera estabilizar y de manera que toda la región se hundiera en el caos⁵¹². Esta causa también fue argumentada en los discursos de Bush que justificaban la guerra, pero estaban siempre referidos a las armas y al peligro de relaciones con redes internacionales terroristas, y no con políticas de mantenimiento del *statu quo* o de la balanza de poder. Esto se debe a que un peligro directo y amenazante le da una mayor legitimidad a EEUU, y que la lucha por el poder debilitaría esa misma posición, de manera que se debe llegar a una serie de pretextos (o disfraces), que a pesar de no constituir la totalidad de la información tampoco son mentiras, que en la posterior reconstrucción de la guerra serán llamados los motivos. La posesión de armas de destrucción masiva y el apoyo del terrorismo sólo han podido ser motivos (*Anlässe*) de este tipo, según Münkler⁵¹³. Según este mismo autor, uno debe partir de que para los EEUU desde el principio se ha tratado no sólo del desarmamento de Irak, sino sobre todo de la caída de Saddam Hussein y la instauración de un régimen más orientado a la prosperidad que a la hegemonía⁵¹⁴. Este extremo yo, al menos, no puedo confirmarlo. Es sólo otra presuposición como las que enumeraba Luban, recogidas al principio de este epígrafe.

En otoño del 2002, el embajador Wilson (antiguo *chargé d'affairs* de los EEUU en Bagdad; asesor estratégico, Corporación Rock Creek) afirma la posibilidad del contacto de Saddam con AlQaeda, como una estrategia prudente por parte de Sadam, pero no a nivel operacional, ni mucho menos en relación al 11-S. Argumenta que la guerra es en parte para evitar la ventaja de hegemonía en la región por parte de Saddam⁵¹⁵, como ya nos decía Münkler. A lo que añade Takeyh (miembro del instituto de estudios internacionales de seguridad, Universidad de Yale) que hay argumentos forzosos para una intervención militar y un cambio de régimen en Irak, pero que los argumentos son menos forzosos para una *inmediata* intervención militar y un cambio de régimen en

⁵¹² MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 57)

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *Ibid.*, (p. 116)

⁵¹⁵ "Symposium: war in Irak", en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002

Irak⁵¹⁶, como ya nos decía Walzer. También Farrer nos dice que en esta nueva situación internacional, donde un actor principal es una organización terrorista de alcance global, el derecho a la autodefensa debe comprender la captura de miembros sospechosos de AlQaeda en estados incapaces y no dispuestos a arrestar y o bien intentar o extraditarlos, sobre todo después del 11 de septiembre; pero, en ningún caso debe incluir el derrocamiento de regímenes (a pesar de su posible historial violento) o legitimar el uso de la fuerza militar o diplomática contra estados considerados no-amistosos⁵¹⁷. Pero ¿y si existieran relaciones de esos regímenes con terroristas? ¿Cómo se evalúa un peligro? ¿Se debe esperar a que esté encima de nosotros para reaccionar o hay que prevenirlo, aún contando con el peligro de que ese peligro nunca existiera? ¿Se les puede juzgar a los EEUU antes de saber a ciencia cierta que de hecho NO existen armas de destrucción masiva ni relaciones de Sadam con AlQaeda? ¿Podemos dar por buenos los juicios que se dan por verdaderos pero que en principio se constituyen como pre-juicios?

En todo caso, Bush argumentó a favor de una guerra preventiva que erradicara de una vez por todas la amenaza que suponía la mera posibilidad de que Sadam estuviera en posesión de dichas armas y que tuviera la intención de proporcionar información de su construcción o de su uso a redes terroristas internacionales, lo cual supondría un grave peligro para los EEUU de América, y según ellos para todo el mundo. Críticos, sin embargo, elevaron cuatro quejas contra la doctrina preventiva, que son las siguientes: 1) muchos cuestionaron el por qué la administración había decidido hacer una declaración pública sobre algo que había sido durante un largo tiempo una opción de la política estadounidense y, en algunas ocasiones, un política real. 2) Habría países que lo utilizarían como una cubierta para fijar sus propias líneas de seguridad nacional. La estrategia reconocía este problema avisando a las naciones de no “usar la prevención como un pretexto para la agresión”, sin embargo la administración no identificó lo que separaba la prevención justificable de la agresión ilegal. 3) Críticos argüían que la estrategia de Bush sufría de una considerable confusión conceptual, que tenía consecuencias reales en la política. Confundía la noción de guerra preventiva y

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ FARRER, Tom J. (2003). Op. Cit., (p. 81-2)

anticipatoria. 4) Moverse precipitadamente hacia una guerra puede traer como consecuencias hechos que justamente queríamos evitar⁵¹⁸, es decir, el remedio es peor que la enfermedad. Este último punto es acerca del cual también Walzer (citado anteriormente) expresa su preocupación, diciendo que la única razón convincente para atacar a Saddam es el convencimiento de que jamás abandonará su objetivo de obtener armas de destrucción masiva. Pero ni siquiera esto es suficiente. Frente a una comunidad internacional unificada, comprometida con el cumplimiento del régimen de inspecciones y con un ejército listo para actuar, Saddam abandonaría con toda seguridad sus intenciones⁵¹⁹. Es cierto, en todo caso, que todo establecimiento de un principio bajo el cual supuestamente caigan todo tipo de situaciones sólo vagamente definidas, amenazantes, peligrosas, etc., supone un riesgo añadido a la práctica “irregular” de la acción que ahora cae bajo dicho principio. Como ejemplo de esto basta mencionar la falta de reglamentación o regularización de los casos en los que aplica proceder con una, así llamada, Intervención Humanitaria. Como ya veíamos, una falta de reglamentación es peligrosa porque deja demasiado espacio a la interpretación, pero una reglamentación demasiado estricta puede provocar por un lado que, como de todas formas la acción controvertida que llevemos a cabo será ilegal, de qué nos sirve seguir la reglamentación, ni siquiera procedimentalmente, o por otro lado, que de hecho signifique una legitimación (en este caso incluso legal) de actividades consideradas anteriormente ilegales. Buchanan y Keohane comentan que, aunque a veces pueda estar justificada la acción militar anticipatoria, crea una serie de riesgos, dos de los cuales son de especial interés en relación a la acción anticipatoria: 1) el disfraz del auto-interés como preocupación por el bien común puede guiar a decisiones injustificables, y 2) la acción anticipatoria socavará normas institucionales beneficiosas existentes al constreñir el uso de la fuerza. Estos riesgos indican la necesidad de protección institucional para hacer la toma de decisión en relación al uso anticipatorio de la fuerza más responsable⁵²⁰. Pero, claro, ¿cómo sería esto posible?

⁵¹⁸ DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., (p. 124-6)

⁵¹⁹ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 159)

⁵²⁰ BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 9)

En relación a este cálculo de consecuencias con respecto a la “oficialización” de la estrategia preventiva, también entra en juego la discusión acerca de la interpretación del ataque del 11 de septiembre como una declaración de guerra⁵²¹ y la respuesta relativamente unilateral por parte del gobierno de EEUU⁵²².

En la nueva era, la nueva paz, la comunidad mundial serían, pues, el resultado de la guerra generalizada llevada a cabo por EEUU. Ni los intelectuales ni los gobernantes estadounidenses asumen la multilateralidad, la incidencia, en el gran espacio público de la ONU, de las propuestas inspiradas por una corresponsabilidad democrática por parte de todos los Estados. De modo que la paz y la comunidad internacionales a las que se alude en nuestro documento no son más que la otra cara de una *pax americana*, impuesta por la fuerza. La posibilidad de que todos puedan ser norteamericanos no refleja sino que estos últimos, en razón de ser los depositarios de las “verdades morales universales”, se constituyen en la medida y en el prototipo normativos de lo que debe ser el “demos” universal. El valor ecuménico que se otorga a la nación estadounidense por parte de sus mentores conlleva un elevado grado de escepticismo y de exclusión respecto al resto de las naciones⁵²³.

Sin embargo, al final, cada uso de la fuerza debe encontrar legitimidad en los hechos y circunstancias que el estado cree que la han hecho necesaria. Cada uno debería ser juzgado no a través de conceptos abstractos, sino a través de eventos particulares que lo motivan. Mientras que las naciones no deben usar la prevención como un pretexto para la agresión, estar a favor o en contra de la prevención en abstracto es un error. El uso de la fuerza preventivamente es a veces legítimo y otras veces no⁵²⁴. Bush llegó a decir:

⁵²¹ En relación a la crítica de querer llevar a cabo una guerra contra el terrorismo, ver PIRIS, Alberto (Otoño-2001). Op. Cit., (p. 52, 54), donde se argumenta que contra el terrorismo internacional se pueden llevar a cabo diferentes medidas políticas, diplomáticas, económicas y policiales, pero nunca militares, y mucho menos pretender ganar esa guerra, pues no hay guerra eficaz ni fórmula definitiva contra el terrorismo internacional. Éste solo podrá desaparecer cuando se extingan los fuegos que lo alimentan sin cesar: los conflictos no resueltos por incapacidad, complicidad o rivalidades internas entre las grandes potencias que en ellos tienen intereses. La humillación, persecución y constante aniquilación del pueblo palestino por Israel, apoyado sin condiciones por EEUU, son el origen de la espeluznante acción terrorista que el mundo contempló estremecido. Añadir nueva violencia a la ya existente, aplicando la Ley del Talión en una espiral infernal e ilimitada, no llevará a una solución final.

⁵²² En relación a la crítica del unilateralismo estadounidense y a la definición de los ataques del 11 de septiembre como ataques en una guerra contra los EEUU, ver BENNIS, Phyllis (Otoño-2001). “El novísimo nuevo orden mundial”, en *Papeles*, no. 75, (p. 22)

⁵²³ QUESADA, Fernando (julio 2003). Op. Cit., (p. 262)

⁵²⁴ TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 557)

Creo que las cosas en Oriente Medio están difíciles para los Estados Unidos ahora mismo. Y pienso que están difíciles porque la gente no comprende en realidad nuestras intenciones. Pienso que son difíciles porque alguna gente adscribe malos valores y malos motivos a la gente americana y al gobierno americano⁵²⁵.

Básicamente se trata de la legitimidad que los EEUU tienen para llevar a cabo una guerra tal, para definir los ataques de una manera o de otra, para defenderse contra un enemigo relativamente invisible, y más allá para establecer la, así llamada por la administración, guerra preventiva como estrategia oficial de su política exterior y de seguridad, unida a la cual está la justificación como intervención humanitaria de uno o de otro tipo. Kagan viene a decirnos que la falta de legitimidad de los Estados Unidos viene de la caída de la Unión Soviética y la no necesidad por parte de Europa de ser defendida, con la consiguiente retirada de toda la legitimidad con la que contaba anteriormente⁵²⁶, pero por supuesto Europa no es la única fuente de legitimidad de EEUU. De hecho, en mi opinión, la fuente de legitimidad surge de muchas y muy variadas fuentes. Como decíamos en un epígrafe anterior, la legitimidad es un adjetivo que se le añade a la justificación y a la legalidad, y si vemos ambos como igual de indeterminados para un juicio final, ambas dependerán de la misma manera de las opiniones (con pretensión de validez universal) de las personas que les juzguen como también de las informaciones adicionales que estas personas usen. El que usen unas u otras informaciones, o el que den mayor o menor crédito a unas informaciones en vez de a otras, depende finalmente de la confianza que tengan en su gobierno los ciudadanos que lo juzgan, o en la confianza que tengan otros ciudadanos de otros estados en el papel que juega dicho gobierno en el espectáculo internacional. Así pues se puede argumentar que ante el desconocimiento del peligro real, es mejor un ataque preventivo para erradicar incluso la mera posibilidad, o bien también se puede argumentar que mejor sería estar algo más seguros del peligro, para no poner en peligro más vidas de las que ya han sido arriesgadas y perdidas.

⁵²⁵ George W. Bush, "Interview of the President by Al-Ahram International", 05/07/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/05/20040507-7.html>

⁵²⁶ KAGAN, Robert (marzo/abril 2004). Op. Cit., (p. 73)

En relación con esto, también es importante en la justificación acerca de la guerra, como vimos, la intervención humanitaria. Un comentario irónico suena así:

La ofensiva tiene aquí también un lado humanitario, puesto que se trataba no sólo de destruir las bases de los terroristas de AlQaeda, sino de liberar al pueblo afgano de la dictadura de los talibanes, lo que por otra parte haría más fácil el transporte de la ayuda humanitaria... El mismo guión se repite hoy en relación con Irak, país al que los Estados Unidos y Gran Bretaña han decidido generosamente librar del tirano que ellos mismos ayudaron a subir al poder y cuyos crímenes cubrieron hasta anteayer⁵²⁷.

Por supuesto, cuanto más nos acercamos a fundamentos y justificaciones más ideológicas y morales, más complicada se vuelve tanto la defensa como el ataque de cualquier posición. Esto se debe a que, como veremos en la posición gadameriana contra la kantiana, no existe un principio moral del que se deriven todas las acciones que quieran ser calificadas como morales. La estrategia justificadora a través del argumento de la intervención humanitaria consiste en que, primero, se lleva a cabo la intervención contra un dictador que ha hecho sufrir ya a su población no respetando los derechos humanos y, en este caso, incluso, llevando a cabo un genocidio contra sus propias gentes, y, segundo, en que mediante esta intervención se logrará una extensión de los principios y los valores de las democracias occidentales, tan positivas para su desarrollo, que son la libertad, la justicia y la democracia. Sin embargo el argumento de la intervención humanitaria también puede ser leído al menos de dos maneras contrarias: se puede tomar como defensa de la intervención (o guerra anticipatoria, como se prefiera) o como ataque ante la misma, como defensa de la población iraquí que tanto ha sufrido ya con el régimen del dictador o como defensa de esa misma población que tanto sufriría con un ataque extranjero. Según Walzer, por ejemplo, la preocupación moral por los civiles en peligro cobra una importancia capital a la hora de lograr un apoyo generalizado a cualquier guerra moderna. El amplio reconocimiento del mismo es algo radicalmente nuevo en la historia militar⁵²⁸, se trata de la defensa del *ius in bello* no considerada en otras guerras de

⁵²⁷ BROWN, J. (julio 2003). Op. Cit., (p. 78)

⁵²⁸ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 32). Puede que haya preocupaciones mayores que el ciudadano que juzga su apoyo a la guerra a partir del *ius in bello* no ha comprendido o no pueda comprender o siquiera considerar. Se convierte en un absoluto moral que hay que cuidar antes de que se pueda hacer una guerra en representación también de este ciudadano concreto. Hay una simpatía natural hacia el más débil en cualquier pugna, incluyendo la de la guerra, y una esperanza de que éste pueda terminar obteniendo una

manera global, pero sí en las últimas desde mitad del siglo XX, por las informaciones proporcionadas por diferentes medios de comunicación. La crueldad con los así considerados inocentes ya no se tolera. El problema es quién proporciona la información, con qué interés, con qué medios la obtiene, y qué datos considera. A los espectadores se nos da el producto acabado de una opinión que se quiere convertir en universal, y de hecho se hace, y no contamos con los criterios apropiados con los que distinguir qué información es más adecuada que qué otra. Y a partir de aquí se “juega” con el tipo de legitimación (en uno u otro sentido) con el que cuenta un estado en cuestión. El juicio que se deriva, en uno u otro sentido, del argumento de la intervención humanitaria es muy importante, y se resume, en uno de sus extremos en la conocida frase de: “No sangre por petróleo”.

La atribución de intenciones en esta última frase es indisputable. La guerra de Irak se ha hecho por el control de los recursos petrolíferos iraquíes. Si el argumento escondido tras esta frase es más amplio, también puede significar que la guerra de Irak se ha hecho por el control de los recursos petrolíferos iraquíes, los segundos mayores del planeta, para una menor dependencia de Arabia Saudita, cuyo gobierno no tiene el apoyo de la población, cuyo gobierno apoya escuelas coránicas wahabbis (extremistas) y que puede convertirse en un punto caliente muy pronto (¿después de Irán? ¿Después de Siria?). Todo esto son interpretaciones sin posible demostración a corto plazo. En principio me parecería claro que sería ingenuo afirmar el desinterés norteamericano por los recursos petrolíferos iraquíes en general, pero no tengo ni una sola prueba que afirme que es la única razón para llevar a cabo esta guerra. Münkler, directamente se posiciona en contra de esta interpretación. Según él, se puede entender la tercera guerra del Golfo como el intento de los EEUU y de sus aliados de volver a establecer la estabilidad política en la región del Golfo⁵²⁹. Los motivos principales de la política de los EEUU para la caída de Saddam Hussein y el cambio de régimen en Bagdad son los siguientes, según Münkler⁵³⁰:

inopinada victoria. Pero, en el caso de la guerra se trata específicamente de una simpatía y una esperanza morales. Tiene que ver con la percepción de que los más débiles son también (habitualmente) víctimas o víctimas en potencia: su lucha es justa, nos explica Walzer, pero esta justicia se vuelve inopinable, abstracta y estática, y no tiene en cuenta su posible relatividad en relación con peligros más acuciantes. (*Ibid*, p. 112)

⁵²⁹ MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 7). La decisión de los EEUU de adoptar, al menos parcialmente, el papel del garante de estabilidad y seguridad, al que habían puesto los británicos, no se debe entender

- El miedo a una super-extensión de las fuerzas como consecuencia de un compromiso militar constante en la región del Golfo.
- El ya no aceptable jaque estratégico de la paz asimétrica, de cuya finalización no puede resultar ni para Saddam un incremento de poder ni para los americanos una pérdida de imagen exterior.
- Por fin la preocupación por la estabilidad política y económica del total de la región del Golfo que convierte en exigible una instalación de un régimen de prosperidad que conlleve un menor coste.

Sin embargo, también aquí se trata de una interpretación, quizás mejor fundamentada que la de “No sangre por petróleo”, pero al fin y al cabo teoría, por tanto, juicio, por tanto, intento de comprensión por medio de la interpretación de datos más o menos parciales. De hecho, cuando hablamos de los decisores políticos y de sus *verdaderas* intenciones, tenemos en mente a G. W. Bush, quizás a su gabinete, o incluso al grupo de los “Vulcanos” (expertos asesores de Bush en relación a la política exterior), o tenemos en mente el grupo de todos los republicanos, o sólo los neoconservadores (que algunos argumentan han estado guiando la política de Bush, al menos, durante sus primeros cuatro años como presidente), o sólo a Wolfowitz, o a Cheney, etc. En realidad, sin embargo, no conocemos con exactitud quién tomó la decisión, ni qué motivos le/les llevaron a tomar esta decisión, ni con qué intenciones exactas las tomaron. Conocemos las justificaciones que en nombre del gobierno de los EEUU nos dan diferentes oradores, como pueden ser Bush, Cheney, Rumsfeld, Wolfowitz, Rice, incluso Powell, etc. No sabemos hasta qué punto estaban convencidos de las políticas que iban a llevar o estaban llevando a cabo, hasta qué punto sus propios intereses personales o comerciales jugaron un papel importante en sus decisiones, hasta qué punto sus ideas o ilusiones, o hasta qué punto tenían un plan meticuloso que, podíamos decir inevitablemente, se fue al traste.

entretanto como expresión de una política imperialista en el sentido clásico [como presupone el argumento de sangre por petróleo], ya que no se trata de que vayan por un control directo de las cuotas de extracción y de la formación del precio del crudo, sino simplemente de no dejar que cualquier otro se hiciera con la posición de control. (*Ibid.*, p. 9). No entraré en la conceptualización del término “imperio”.

⁵³⁰ *Ibid.*, (p. 124)

De hecho, lo único que podemos conocer los ciudadanos son las estrategias de justificación, no las de acción. La información que tiene un decisor para llevar a cabo la acción nunca (o muy difícilmente) la tendremos. Podemos teorizar o suponer, prejuizar u opinar, pero no contaremos con la información con la que cuenta el decisor, ni sus motivaciones, intenciones a medio-largo plazo, su psicología al fin. En realidad, lo que juzgamos son las estrategias de justificación, o bien por sí mismas, o en contraposición con lo que juzgamos/suponemos son los motivos “reales” – No nos limitamos a las justificaciones, aunque es lo único que realmente podemos saber.

Con mayor o menor propiedad hay académicos e intelectuales que argumentan acerca del trasfondo ideológico (o moral) que ha llevado a la administración Bush a dar el paso hacia la guerra de Irak y hacia toda una serie de políticas en su política exterior. Daalder y Lindsay⁵³¹ dicen que Bush actúa en política exterior, aunque quizás no conscientemente como un hegemónista. Otros, como Aguirre, e incluso el expresidente de la República Islámica de Irán, Mohamed Jatamí, argumentan que son los neoconservadores los que llevan (o llevaban, refiriéndonos a los primeros cuatro años de presidencia de G. W. Bush) la batuta al menos en la política exterior norteamericana.

Creo que, con la llegada de los neoconservadores estadounidenses al poder, la situación se ha vuelto a complicar. Su estrategia es hacer la guerra e interpretar el papel de policía. Sus acusaciones y sus presiones injustas contra Irán aumentan sin parar. La solución sería que observásemos un cambio fundamental de actitud en los estadounidenses. Tan sólo esto podrá mejorar su imagen en nuestra sociedad y favorecer un cambio de planteamiento en el Estado iraní. Al atacar a los talibanes, querían acabar con el terrorismo en Afganistán, pero lo han propagado por todo el mundo musulmán. Querían aportar la libertad y la seguridad a Irak, pero, cada día, sus ciudadanos mueren asesinados. La población estadounidense paga impuestos para financiar la mala política de sus dirigentes en Oriente Próximo. Estados Unidos dice estar contra el extremismo y el terrorismo, pero su política exterior sólo refuerza el extremismo, en detrimento de los

⁵³¹ (2003). Op. Cit., (p. 40-5). Los hegemónistas se basan en 5 proposiciones: 1) Los Estados Unidos viven en un mundo peligroso. 2) Naciones-estado auto-interesadas son los actores clave de la política mundial. 3) Ven el poder, especialmente el poder militar, como la moneda del reino incluso en un mundo globalizado. 4) Los acuerdos e instituciones multilaterales no son ni esenciales ni necesariamente conducen a los intereses americanos; aunque Bush no despreció directamente a las instituciones internacionales, sí las utilizó meramente como instrumentos para sus intereses. 5) Los Estados Unidos son un poder único y grande y otros lo ven como tal. Ésta es la única proposición diferente a la visión del mundo realista, que trata el carácter y la apariencia interna de los estados como irrelevante.

movimientos democráticos en el mundo musulmán. Espero que sepan sacar conclusiones de esta situación⁵³².

Según Aguirre, la novísima estrategia de seguridad elaborada por la administración Bush, bajo la influencia decisiva de los neoconservadores, converge en la teoría, tan radical como belicista, de la “guerra preventiva”⁵³³. Según él, en los años ochenta un grupo de ideólogos y estrategas derechistas denominados neoconservadores llegó a ocupar posiciones en el gobierno de Ronald Reagan y en medios académicos y periodísticos. Sus ideas centrales fueron que EEUU debía recuperar el liderazgo perdido en el mundo. El ascenso económico y comercial de Japón y Alemania (y luego el conjunto de la Unión Europea) que competía con EEUU, las revoluciones poscoloniales en el Tercer Mundo, el fracaso en Vietnam y la competencia militar con la ex URSS ponían en cuestión el liderazgo estadounidense, encarnación de la democracia y la libertad. Basándose en su experiencia de los años ochenta, y en su capacidad de trabajo en el Partido Republicano y en los medios periodísticos y académicos, este grupo fue tomando posiciones, hasta que con el triunfo de Bush hijo en 2000 llegaron otra vez al poder. Después vino el 11 de septiembre de 2001 y las teorías que habían elaborado hasta entonces se volvieron realidades⁵³⁴.

Aún otros argumentan por una aproximación nacionalista hacia la política exterior. Según McCartney, al emplear el poder legitimador del nacionalismo para proporcionar la interpretación “oficial” del 11 de Septiembre, el Presidente George W. Bush fue capaz de proveer un contexto en el que los americanos podían comprender y aceptar una serie de metas de la política exterior bastante más amplias y más ambiciosas que lo que una simple respuesta a los ataques inmediata hubiera sugerido⁵³⁵. En la práctica, el

⁵³² MOHAMED JATAMÍ, “El poder debe tener algo de terrenal que emane de la voluntad del pueblo”, *Le Figaro*, 11/4/2005. Contra la interpretación de que la política estadounidense la esté llevando a cabo un grupo de políticos neoconservadores con una ideología particular, hay muchos libros y artículos: DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., y ROSS, Benjamín (Summer 2005). “George Bush’s Philosophers”. *Dissent Magazine*

⁵³³ AGUIRRE, M. (julio 2003). Op. Cit., (p. 236)

⁵³⁴ *Ibid.*, (p. 237-8)

⁵³⁵ MCCARTNEY, P. T. (2004). Op. Cit., (p. 400). La creencia de que los Estados Unidos son una nación excepcional definida por un credo es inherentemente normativa. El excepcionalismo, por tanto, connota un

nacionalismo americano influencia la política exterior de los EEUU al poner el altruismo sobre el comportamiento básico, auto-interesado, que busca poder, mientras que permite a los americanos que crean que sus buenas intenciones no tienen una dimensión egoísta y son verdaderamente, de alguna manera objetiva, buenos para los otros. Pero los americanos buscan implantar o reforzar el gobierno democrático en otros estados no sólo para hacer “libres” a otras personas, sino también y primariamente porque hacerlo así expande el poder americano⁵³⁶.

Todo esto son teorías, juicios, más o menos parciales, fundamentados, interesantes (de hecho, muy interesantes) y novedosos. Pero no por ello tienen la verdad y nada más que la verdad. Son lecturas, interpretaciones sobre los hechos (percibidos desde una mayor o menor cercanía), pero nunca suponen el conocimiento total de las intenciones de los decisores ni de sus motivaciones. De hecho, los seres humanos no son consistentes en sus emociones, en sus alianzas y enemistades, de acuerdo con algún modelo simple de consistencia⁵³⁷. Sea el miedo el que los mueve⁵³⁸, o el miedo creado por las instituciones o los medios, o sea la estructuración misma de su pensamiento⁵³⁹, o por el contrario cierta manipulación, o la voluntad de manipular, o simplemente la voluntad de encontrar la mayor coherencia o el ámbito de razonabilidad que permita de hecho el juicio⁵⁴⁰, todos los mecanismos llevan al (pre)juicio.

elemento de superioridad, una cualidad intangible pero claramente reconocible que podemos identificar en genio y otras gentes de extraordinario talento a nivel individual (*Ibid.*, p. 403)

⁵³⁶ *Ibid.*, (p. 406). Acerca de la política exterior norteamericana guiada por el nacionalismo, también ver DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M. (2003). Op. Cit., y LIEVEN, Anatol. *America Right or Wrong. An Anatomy of American Nationalism*. Harper Perennial: 2005

⁵³⁷ HAMPSHIRE, Stuart (2000). Op. Cit., (p. 46). Según Kemp, (Ver KEMP, Kenneth W. Op. Cit.), sin embargo, la intención de un líder político individual o de un soldado puede, al menos en principio, ser identificada y evaluada. Pero el concepto mismo de intención de los Estados Unidos en la guerra del Vietnam, por ejemplo, es oscura en el mejor caso. No hay razón para creer que siempre hay una intención común para una nación tomada como un todo. Yo considero, más bien, que ni un extremo ni otro, ni en su individualidad ni en su colectividad son analizables en sus intenciones.

⁵³⁸ Ver QUESADA, Fernando (julio 2003). Op. Cit., (p. 260), donde se habla del “fundamentalismo”, como estructura de pensamiento ideológico e inconsciente, que está en la base de los procesos de racionalización de imaginario social estadounidense que está siendo instituido desde las instancias del poder y de la cultura dominantes

⁵³⁹ Ver RAICH, Jordi (Otoño-2001). “El emirato islámico de América vs. los EEUU de Afganistán”, en *Papeles*, no. 75, (p. 36), donde se habla de la estrategia de creación del pensamiento único que moldea las mentes.

⁵⁴⁰ Ninguna intervención bélica puede justificarse como daño menor si produce el daño mayor de quebrar y de no fortalecer el ejercicio de razonabilidad en términos de lo público internacional, la única frágil

Aunque, de hecho, las democracias son los sistemas que más deberían favorecer el juicio político como participación ciudadana, la falta de información, las informaciones tendenciosas y manipuladas, e incluso, en ocasiones, la falta de interés, hacen del juicio una actividad difícil. Como nos dice Benhabib, en los modelos estrechos de democracia representativa, se espera que los ciudadanos ejerzan su juicio político al menos el día de las elecciones. Las áreas en las que se puede ejercer el juicio son: Primero, deben ser capaces de juzgar la relación entre lo posible en un sistema social y político y lo deseable desde alguna posición normativa de la justicia, lo justo, la igualdad y la libertad. Segundo, deben ser capaces de juzgar la capacidad de este individuo específico y esta organización de llevar a cabo su mandato. Finalmente, deben ser capaces de juzgar las consecuencias previsibles de sus elecciones desde la posición del pasado, presente y futuro de su política⁵⁴¹. Lo que supongo que ella llamará modelo denso de democracia representativa, de hecho, permitirá y hará posible el pronunciamiento del juicio en época externa a las elecciones. El único problema que le veo a esta argumentación es 1) cómo sabemos que los ciudadanos en cuestión son capaces de juzgar la relación entre lo posible y lo deseable, y dónde está exactamente esa posición normativa en la que se deben situar para juzgar, ¿se trata de una posición igual para todos o diferente?, y en el caso de ser diferente ¿qué criterio existe para el juicio en común y para unas elecciones que funcionen de la misma forma para todos?, 2) cómo sabemos acerca de la capacidad de un individuo u organización para llevar a cabo cierta actividad, ¿debemos saberlo a priori o a posteriori? Y si la única respuesta posible es *a posteriori*, como debe ser, ¿de qué sirve el juicio ante una decisión ya tomada?, y 3) cómo sabemos que los ciudadanos son/somos capaces de calcular las consecuencias de las acciones y de la política.

En el próximo epígrafe discutiremos los actores del juicio (o justificación), es decir, ¿quién juzga o justifica?, ¿qué instancias cuentan con más o menos información, y pueden dar una historia más legítima del tipo de guerra del que se trata, de si los criterios para la guerra justa se cumplen, en fin, de si la guerra es justificable? Las nociones de la

posibilidad del universalismo cosmopolita que la moral y el irrestricto rechazo del daño solicitan. (Ver THIEBAUT, Carlos (1999).Op. Cit., (p. 110, 111))

⁵⁴¹ BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit., (p. 186-7)

definición del juicio que he ido utilizando hasta ahora y seguiré utilizando en el siguiente epígrafe serán ampliadas en el capítulo tercero.

3.2. ACTORES

No somos átomos sociales sino personas, individuos cuya definición puede requerir la referencia esencial a otros, es decir, que requerimos cuando menos de una lógica de relaciones para precisar ese individuo⁵⁴².

Freud abre una posibilidad aterradora que nunca exploró sistemáticamente. Aunque Hannah Arendt fue profundamente desconfiada con el psicoanálisis, y rara vez incluso menciona a Freud, sin embargo estuvo preocupada con el fenómeno de la desaparición de la conciencia en los regímenes totalitarios – o más bien, las maneras en las que podría ser tan fácilmente manipulado⁵⁴³.

Pues todo el mundo juzga⁵⁴⁴. Todos. Esto no depende de ningún tipo de condicionamientos, ni sociales, ni económicos, ni culturales, ni educativos, ni de ningún otro tipo. Pero no todo el mundo tiene juicio. El juicio que sale del juzgar, puede ser un juicio con juicio o un juicio sin juicio, es decir, un juicio prudente o un juicio imprudente⁵⁴⁵. Teniendo en cuenta la porosidad del término *prudencia*, a veces se nos hace difícil distinguir el juicio prudente del que no lo es. Para Arendt, la prudencia del juicio surge del conocimiento del significado de la *res publica* y de un cierto comedimiento a la hora de defender el interés persona. Sin embargo, como nos dice Benhabib, el ejercicio del buen juicio puede también querer decir manipular a la gente – presumiblemente, buenos administradores, políticos, terapeutas, trabajadores sociales, e incluso los profesores de niños pequeños todos ejercen “buen juicio”, no siempre con la finalidad de la reciprocidad moral o con respecto a aumentar la integridad moral sobre el

⁵⁴² ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (mayo-agosto 1995). Op. Cit., (p. 189-90)

⁵⁴³ BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 154)

⁵⁴⁴ Como nos dice Ricardo Blaug, integrante a la democracia es el requerimiento de que los ciudadanos hagan juicios políticos, y estos juicios traen consigo que una tenga que decidir sobre algo político. (Ver BLAUG, Ricardo (2000). “Citizenship and Political Judgment: Between discourse ethics and *Phronesis*”. *Res Publica*, Vol. 6, (p. 179)

⁵⁴⁵ Nedelsky (Embodied Diversity and the Challenge to Law, p. 229-56) afirma que sólo está legitimado para juzgar aquel que tenga una experiencia previa como víctima o como perpetrador consciente del ‘mal’ de su acción. Podríamos decir que confunde los dos términos que acabo de mencionar: no considera que hay una diferencia entre el juicio con juicio y el juicio sin juicio, y así trata de reducir el espectro de los capacitados para el juicio a partir de un criterio que quién va a juzgar, ya que ¿quién establece qué experiencia es correcta para la capacidad de juzgar?

que el juicio es ejercido. El juicio moral solo no es la totalidad de la virtud moral. Y prosigue diciendo que aquí también necesitamos un “límite sustantivo” en nuestras intuiciones: sólo el juicio guiado por los principios del respeto moral universal y la reciprocidad es un juicio moral “bueno”, en el sentido de ser éticamente correcto. Los juicios que no están limitados por estos principios pueden ser “brillantes”, “justos al punto”, “perspicaces”, pero también inmorales o amorales⁵⁴⁶. Este respeto moral universal, sin embargo, puede cambiar, como ya hemos visto. Una determinada teoría de la justicia puede determinar una cierta moralidad de un juicio. La pregunta sería entonces si las teorías de la justicia son inconmensurables, y yo diría que lo son relativamente en cuanto estructuras mentales, pero no lo son en absoluto en cuanto a que tienen toda una serie de consecuencias más o menos materiales, que las hacen más o menos justificables.

Beiner establece una serie de preguntas abiertas, entre ellas algunas de especial importancia para el tema que discutimos: ¿Qué es en el contenido de un juicio dado que lo deja como un juicio informado, un juicio confiable, un juicio practicado, opuesto a juicios que carecen de estos atributos? ¿Qué, sustantivamente, caracteriza a alguien como discriminatorio o conocedor o responsable de sus juicios – a parte de las condiciones *formales* de desinterés y libertad de influencias extrañas o constreñimientos heterónomos? ¿Cuáles son las condiciones *sustantivas* que nos permiten conocer la sabiduría y la experiencia del sujeto que juzga y la propiedad y la relevancia en el objeto de juicio?⁵⁴⁷. Según él, el que Arendt establezca tan categóricamente que juzgar no es una facultad cognitiva la convierte en cercana a la teoría del juicio kantiana, que no le permitiría a uno hablar de conocimiento político o sabiduría política, al contrario que una teoría del juicio derivable de Aristóteles. El problema con esta exclusión del conocimiento del juicio político es que le deja a uno incapaz de hablar del juicio “no informado” y de capacidades diferenciales distinguidas para el conocimiento de manera que algunas personas puedan ser reconocidas como más cualificadas, y algunas como menos cualificadas para juzgar⁵⁴⁸. Pero, si dijéramos que el juicio es cognitivo, que

⁵⁴⁶ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 26)

⁵⁴⁷ BEINER, R. (1982). “Intepretive essay”, en ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Univ. of Chicago Press: Chicago, (p. 137-8)

⁵⁴⁸ *Ibid.*, (p. 136)

encierra una cierta verdad, relativa y dependiente del contexto, ¿podríamos distinguir qué personas están más o menos cualificadas para juzgar, podemos de hecho diferenciar una mayor o una menor verdad, distinguir la propiedad de ese cognitivismo?

Gadamer nos dice que quien tiene un juicio sano, no es que esté capacitado para subsumir el particular bajo una regla general (juzgar), sobre todo bajo perspectivas generales, sino que sabe de lo que se trata realmente, es decir, ve las cosas bajo las perspectivas correctas, justas, sanas. La generalidad que se le atribuye a las capacidades del juicio no es algo tan común como Kant ve en ello, más que una capacidad, de hecho, es una demanda hacia todos los individuos y grupos. Todos tienen, según él, suficiente sentido común, es decir, capacidad de juicio, de manera que se les puede atribuir la demostración del sentido común, de solidaridad real ético-burguesa, lo cual quiere decir sin embargo: juicio sobre lo justo y lo injusto, y preocupación sobre lo útil a la comunidad⁵⁴⁹. Pero en cambio, por un motivo o por otro, yo diría, que aunque todos tienen esta capacidad, no todos la desarrollan, no todos cumplen la demanda de ser prudentes, juiciosos, de tener sentido común, y proferir juicios *correctos*, y aunque así fuera, siguiendo la crítica gadameriana a la ética kantiana, no existe un principio o regla fundamental que todos deban obedecer. Existe un espacio muy amplio para la comprensión y la interpretación de las situaciones que convierte en difícilmente diferenciables los juicios con o sin juicio de las personas. Veremos esto a continuación en el trabajo. Steinberger me apoyaría cuando dice que habrá personas que carezcan de sentido común y que elijan no cultivarlo, y que estén ocupadas en otro tipo de actividades, como por ejemplo el arte, y posiblemente esta falta no sea tan grave en este tipo de personas como en otros⁵⁵⁰. Sin embargo, sea grave o no la falta de sentido común de estas personas, ¿deberían estas personas con el mismo derecho que otras formar parte de la sociedad civil que profiere juicios? Pero claro, ¿quién es el que puede asegurar la presencia o ausencia del sentido común? ¿Quién se puede establecer como juez de los juzgadores y diferenciar *a priori* al que juzga prudentemente o no? Berlin se pregunta dónde debemos dibujar la línea – dónde excluir juicios que sean demasiado subjetivos como para ser admitidos en una narración que

⁵⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 37) [28/29]

⁵⁵⁰ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 233-4)

deseamos hacer tan “objetiva” como sea posible, es decir, tan apoyada como sea posible por hechos que puedan ser públicamente descubiertos, inspeccionados, comparables, -ésta es una cuestión para un juicio ordinario, es decir un juicio hecho para lo que pasa como tal en nuestra sociedad, en nuestro propio tiempo y lugar, entre la gente a la que nos dirigimos, con todas las asunciones que son tomadas por supuestas, más o menos, en una comunicación normal⁵⁵¹. Esta línea no se puede establecer *a priori*. No podemos decir por medio de una regla o ley quién puede de hecho juzgar mejor que quién, y en qué medida. Debe ser algo, y coincido con Berlin, que se vea cuando ocurra en la vida ordinaria, y que quizás, añadido, cada uno de nosotros vea, sin embargo, de manera diferente⁵⁵².

Estableceré un modelo de *al menos* tres vías del juicio⁵⁵³: por una parte los decisores, que juzgan la situación, eligen qué hacer, y toman una decisión; por otra parte la así llamada sociedad civil⁵⁵⁴, que forma la opinión pública entre individuos y grupos, que juzgan las decisiones de los decisores; y, por último, un grupo incluso más difuso formado por los así llamados medios de comunicación (a las que se añaden ciertas organizaciones no gubernamentales), que son los encargados de difundir información adicional (a la que proporcionan los decisores para justificar sus acciones) a la sociedad civil, y que por

⁵⁵¹ BERLIN, Isaiah. (1969). Op. Cit., (p. 95)

⁵⁵² Wittgenstein nos dice algo que me parece sobre manera interesante, y es que el juicio por parte de los ciudadanos no procede por medio de la inspección del particular para buscar y tratar de encontrar el universal, sino que el juicio de que un discurso fuera “justo” [coherente], o fuera tan “justo” [coherente] como pudiera bajo las circunstancias, conlleva la percepción de parecidos de familia (BLAUG, Ricardo (2000). Op. Cit., (p. 191)). Los parecidos familiares son parte de la estructura de un juego de lenguaje particular, una forma de entendimiento del mundo, y por esta razón los juicios nunca pueden escalar para declarar que una práctica en otro juego de lenguaje sea válida o inválida (*Ibid.*, (p. 192)). La pregunta es: ¿cómo reconocemos estar jugando en el mismo juego, pertenecer a la misma familia?

⁵⁵³ Del mismo modo que Habermas desarrolla un modelo de dos vías de democracia, que es básicamente un modelo democrático de hacer leyes, que está formado por los cuerpos institucionales investidos con las prerrogativas formales de tomar decisiones por una parte, y el público más amplio formado por individuos y grupos en la sociedad civil que están preocupados con los asuntos públicos, por otra parte. Esta es la democracia deliberativa que nos es presentada por Habermas como la tercera vía entre el liberalismo predominante y la visión republicana del proceso democrático, ambos reduccionistas. (Ver FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 59))

⁵⁵⁴ Ferrara hace una diferenciación entre la esfera pública y la sociedad civil, diciendo que mientras que la esfera pública se refiere al espacio virtual en el que los temas de interés público son elaborados y discutidos y la opinión pública es formada, la *sociedad civil* designa la infraestructura asociativa que apoya este espacio: la vida de la esfera pública tiene lugar ni en contextos formalmente institucionalizados o en contextos parecidos a sistemas, ni en escenarios privados interpersonales familiares y cara a cara. (Ver *Ibid.*, (p. 62))

tanto juzgan, como los decisores, determinadas situaciones, juzgan a los decisores por determinadas decisiones, y *ayudan* a juzgar a la sociedad civil. Ninguno de los tres grupos anteriormente mencionados es totalmente *limpio*, es decir, los decisores no suelen explicitar sus intenciones y motivaciones *reales* a la hora de tomar decisiones, sino que suelen dar justificaciones más sencillas de sus acciones, o bien por desconocimiento de sus *verdaderas* intenciones, o bien por un intento de manipulación de la opinión pública⁵⁵⁵ (que bajo su opinión les apoyaría a través de una justificación más limitada que de una justificación más amplia en relación a la información proporcionada), o bien por un simple engaño, o bien porque realmente creen en la justificación que están proporcionando, aunque ésta sólo difícilmente se corresponda con una serie de hechos relativamente probados, etc⁵⁵⁶. Los que proporcionan la información adicional tampoco proporcionan el total de información disponible: o bien porque no tienen acceso a ella y desconocen su existencia o saben de su imposibilidad de llegar a ella, o bien porque sólo les interesa una parte de la información aunque esté disponible otra información que consideran menos relevante o que queremos que sea limitada en aras de nuestra claridad, etc. Se trata, pues, de una lucha por la información, que es un recurso escaso. O, como añade Dasgupta, mucha de la información en cualquier sociedad es sólo conocida en privado; de hecho, ni un solo individuo o unidad que tome decisiones puede saber fehacientemente la suma total de toda la información⁵⁵⁷. La opinión pública o sociedad civil, dividida en individuos y/o grupos y contextos, suele ser la que tiene el papel perdedor, aunque tampoco es una parte totalmente *inocente*. El individuo en su contexto o en un grupo en su contexto también elige qué tipo de información le interesa

⁵⁵⁵ Aunque no entraremos mayormente en los mecanismos de la manipulación (pues podría ser tópico para otra tesis), es interesante ver qué nos tiene que decir Chambers acerca de la razón plebiscitaria, que puede ser usada mediante tres diferentes estrategias: demagogia (desinformación, retórica inflamada y adulación), decir lo que el público quiere oír y mantenimiento de la imagen (es decir, estrategias de mantenerse firmes para ocultar una supuesta debilidad, aún al precio de no poder cambiar de opinión una vez cambiada la circunstancia). (Ver CHAMBERS, Simone (2004). "Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy, and the Quality of Deliberation". *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 4, p. 398-9)

⁵⁵⁶ Según Elster, los políticos reaccionan a las emociones de los ciudadanos, en una de las siguientes dos maneras. Los gobiernos pueden sentir que tienen que hacer algo para satisfacer la demanda pública, aunque sólo sea por motivos de reelección. Alternativamente, los gobiernos pueden usar la oportunidad creada por las emociones públicas para hacer cosas que de otra manera no podrían haber hecho. (Ver ELSTER, Jon (2006). "Fear, Terror, and Liberty. A conceptual framework", preparado para el Seminario sobre "Terrorismo y libertades cívicas", Universidad de Columbia, Nueva York, (p. 2))

⁵⁵⁷ DASGUPTA, P. (1994). "Utilitarianism, information and rights", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Op. Cit.*, (p. 199-200)

aprehender, decide qué información le falta y dónde buscarla, elige a quién creer y a quién no, elige poner su límite y controlar sus juicios (aunque todas estas elecciones también dependen en gran medida de su contexto educativo, cultural, económico, social, etc.); juzga, pues, antes de juzgar, o quizás mejor no deja de juzgar, no deja de sacar conclusiones que considera más o menos válidas y que construyen el mundo en el que se mueve y en el que decide qué acciones tomar. Lleva a cabo lo que se ha dado en llamar un juicio político, y no deja de hacerlo.

Beiner nos dice, en un intento de unir la lectura arendtiana de Kant y la lectura gadameriana de Aristóteles, que hay básicamente dos maneras de proceder con una teoría del juicio político. La primera es a través de una teoría del gusto; la segunda, a través de una teoría de la *phrónesis* (o una teoría de la prudencia). Puesta como una teoría del juicio político, la primera parece estar concernida primariamente con el juicio retrospectivo (o histórico); la última, con el juicio prospectivo. La primera pertenece al espectador político, o crítico; la última al agente o actor político. Como ha sido formulado por Kant, la primera se limita a explicar condiciones formales del juicio, mientras que la última – como ha sido desarrollada por Aristóteles – revela las condiciones sustantivas del juicio⁵⁵⁸. Pero sin embargo no son dos categorías totalmente diferenciables, no son mutuamente excluyentes sino que se complementan mutuamente⁵⁵⁹. Primero, el espectador que juzga políticamente a través de la teoría del gusto no siempre juzga retrospectivamente las decisiones del político. El espectador

⁵⁵⁸ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 106)

⁵⁵⁹ Aunque, sin embargo, nos dice que ambos conceptos del juicio considerados están cada uno gobernado por un principio separado, y estos dos principios son de hecho básicos e irreductibles, constituyentes de lo político: es decir, significado e intención. La posición del espectador está gobernada por el principio de la dignidad. La posición del agente, por el contrario, está gobernada por el principio de la sabiduría en la persecución de propósitos sustantivos. (Ver *Ibid.*, (p. 107-8)). Por lo tanto, uno se mueve según una moral de principios y el otro según una moral de consecuencias (ver WEBER, Max. Op. Cit.). Esto mismo me fue explicado por el Prof. Fernando Vallespín, en ocasión de una conversación acerca del juicio del decisor vs. del espectador. Sin embargo, siendo consciente de mi *handicap* de no haber nunca participado en ninguna actividad política *real*, sigo creyendo que aunque el decisor *perfecto* actúe a razón de una lógica de las consecuencias, y el espectador *perfecto* sólo se deje llevar por su sentido del deber y la dignidad, ambas lógicas no son totalmente diferenciables. El decisor también actuará en ocasiones conforme a determinados ideales, y el espectador juzgará, en ocasiones, conforme no sólo a su interés, cuando la decisión le afecte directamente, sino conforme a un cálculo de consecuencias (posiblemente más supuestas que sabidas) en relación a la decisión del decisor, que en principio puede parecer negativa teniendo en cuenta determinados principios morales, pero ante la diatriba de un mal malo y peor, puede llegar a consecuencias menos negativas que un seguimiento férreo de los principios ideales de una política que podríamos llamar utópica.

frecuentemente juzga las decisiones en el momento en que el decisor trata de justificarlas y posiblemente con anterioridad a la acción misma. Por tanto, no se trata solamente de un juicio del gusto (con la correspondiente distancia que se le atribuye a éste), sino que se trata de un juicio generalmente afectado por la cercanía del que juzga. Así pues, la prudencia es necesaria para ambos sujetos que juzgan⁵⁶⁰, tanto para el decisor como para el así llamado espectador, para el primero a la hora de juzgar la situación y elegir actuar de una cierta manera, para el segundo a la hora de juzgar la decisión y, por tanto, actuar de otra manera, ya que el juicio del espectador puede llegar a ser un acto o acción con una serie de consecuencias que pueden afectar del mismo modo al decisor (piénsese en las elecciones del 14 de marzo del 2004 en España⁵⁶¹). Esta prudencia, en relación al espectador, le permitirá diferenciar (relativamente) la información demostrable proporcionada a él a través de las justificaciones del decisor y a través de la información adicional de los medios de comunicación, le permitirá diferenciar (relativamente) los prejuicios *buenos* de los *malos*, o los prejuicios que sean meras opiniones a la búsqueda de pruebas de demostración y los prejuicios que se confieran como juicios determinantes de las situaciones dadas⁵⁶², y le permitirá ver dónde está su límite a la hora de juzgar a

⁵⁶⁰ Esto mismo nos lo dice Beiner cuando comenta, poco antes, en el mismo libro que la *phrónesis* se debe encontrar no sólo por parte de la audiencia, sino también por parte del orador mismo, quien debe seleccionar el lenguaje, estilo y los medios de persuasión más apropiados. (Ver BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 87))

⁵⁶¹ Un artículo con el que sólo estoy de acuerdo de manera parcial, lo cual quiere decir, con el que no estoy de acuerdo en absoluto, es el escrito por DURÁN MUÑOZ, Rafael (2004). “Del 11-M al 14-M: Tratamiento informativo comparado de TVE”. XIX Congreso Internacional de Comunicación (*La comunicación en situaciones de crisis: Del 11M al 14M*). Universidad de Navarra, Pamplona, 11-12 de noviembre, en el que sólo hace mención a la manipulación de los medios públicos de aquel entonces, sin mencionar siquiera la manipulación de la que fueron objeto los ciudadanos por parte de la, en aquel entonces, oposición. Cada partido se movió por sus intereses “personales”. No hubo juego “limpio” por ninguna de las partes. El problema es que siempre hay un perdedor, y es a éste a quien se pone como chivo expiatorio.

⁵⁶² Es interesante ver cómo MacIntyre critica la teoría emotivista, que no distingue entre opiniones y juicios (de valor). El emotivismo, según él, es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son *nada más que* expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. Los juicios fácticos son verdaderos o falsos; y en el dominio de los hechos hay criterios racionales por cuyo medio podemos asegurar el acuerdo sobre lo que es verdadero y lo que es falso. Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos.

MacIntyre sugiere que hay buenas razones para distinguir entre lo que he llamado expresiones de preferencia personal y expresiones valorativas (incluyendo las morales), citando el modo en que las proposiciones de la primera clase dependen de quién las dice a quién por la fuerza que posean, mientras que las proposiciones de la segunda clase no muestran tal dependencia ni obtienen su fuerza del contexto de uso, sin embargo, la teoría emotivista pretende considerar equivalentes ambos significados, tratando así de separar las esferas del uso y del significado, y de convertirse en una teoría sobre el significado de las

cualquiera de ellos. Pero por muy prudente que sea el espectador, también hay que considerar su situación contextual⁵⁶³.

Según Beiner, incluso el agente más apasionadamente envuelto permanece en un sentido significativo un espectador tanto tiempo como continúe poseyendo la facultad de la razón independiente⁵⁶⁴. Parecería seguir Beiner la distinción común o antagonismo entre teoría y práctica en cuestiones políticas, la distinción entre el espectador y el actor, entre el que juzga y el que actúa, que Arendt encuentra en Kant⁵⁶⁵. Tomando, sin embargo, la misma crítica que Iris Marion Young profririera contra la tesis de Arendt de la razón ampliada, critico que una tal distancia sea posible de un modo absoluto, y apelo a la teoría gadameriana de nuestra dependencia del contexto, en forma de nuestra tradición y nuestros prejuicios, como veremos.

En relación al decisor, Beiner nos dice que hace uso de la retórica, pero incide en que lo importante no es que *usemos* la retórica para obtener nuestros fines, sino que nuestros fines están ellos mismos inextricablemente situados en un medio retórico, y están constitutivamente formados por este medio. Nuestros fines no son meramente perseguidos retóricamente, están constituidos ellos mismos retóricamente. Esto es lo que significa decir que los fines políticos están sujetos a deliberación (y no simplemente a la manipulación)⁵⁶⁶. Sin embargo, frecuentemente la deliberación a la que están sin duda abiertos los fines políticos está ella misma manipulada por un uso u otro de la retórica

proposiciones. Sin embargo, el expresar sentimientos o actitudes es una función característica, no del significado de las proposiciones, sino de su uso en ocasiones particulares. (Ver MACINTYRE, A. (2001). Op. Cit., (p. 26, 28, 29))

⁵⁶³ Como muy bien nos dice McCartney, la habilidad de un presidente para formar la opinión pública está aumentada en épocas de crisis porque es entonces cuando la gente americana busca más urgentemente liderazgo y soluciones (Ver McCARTNEY, P. T. (2004). Op. Cit., (p. 407)). Valores como la confianza hacia el liderazgo de la nación o directamente hacia el presidente como líder, patriotismo o incluso miedo, deseo o emoción, son valores que cambian radicalmente nuestras percepciones del exterior y nuestras reacciones hacia el exterior.

⁵⁶⁴ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 161). Y sigue diciendo que la persona de juicio ejemplar posee una cierta distancia de los asuntos que están siendo juzgados, y así no es barrida en la inmediatez de la pasión y el prejuicio que frecuentemente atiende presionando asuntos políticos. Y aún él o ella deben también poseer una experiencia larga y rica en las circunstancias y el contexto, temporal y espacial, que da a los asuntos que están siendo juzgados su forma y contorno particulares (*Ibid.*, p. 163).

⁵⁶⁵ ARENDT, Hannah (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. The university of Chicago Press: Chicago, (p. 65)

⁵⁶⁶ BEINER, R. (1983). Op. Cit. (p. 95)

discursiva (o justificadora). Es entonces cuando se utiliza la retórica como un medio y no como un fin, eso es cierto, y utopizando claro que podemos decir que el político debería usar la retórica como fin, pero ¿podemos afirmar que de hecho lo hace? ¿Podemos estar seguros de que cada vez que el decisor se justifica o argumenta a favor de su posición no nos está manipulando? ¿Puede él mismo diferenciar? Y nos sigue diciendo que la persecución del fin está *siempre ya* clavada en el medio de su caza: el discernimiento de lo que quiero es inseparable de las palabras y la forma de expresión en la que expreso lo que quiero⁵⁶⁷, y usualmente ese mismo discernimiento no es el fin en sí (aunque por supuesto puede serlo).

La importancia de la retórica es central en la política, como en el arte. La retórica es el medio de narrar la realidad con la finalidad de convencer sobre los juicios que se hacen de ésta. Comenta Beiner que, según Kant, la poesía es gobernada por la autonomía humana y la retórica, por la completa heteronomía ya que mientras que la poesía exhibe la libertad y eleva a los hombres a un sentido de las ideas morales, la retórica busca determinar la voluntad de acuerdo con los principios constreñidos de la sensibilidad natural⁵⁶⁸. La razón por la que Kant encuentra falta de *seriedad* moral en la retórica es que desestima su dimensión teleológica (incluso las *buenas* intenciones no pueden ganar respeto por la oratoria), y considera sólo su aspecto de artificio y disimulación⁵⁶⁹, del mismo modo que ya hiciera Platón, si recordamos. Lo que se nos presenta aquí es una oposición entre lo que puede ser llamado la comprensión *representacional* y la *constitutiva* de la retórica. Kant se concentra en cómo la persuasión retórica se desvía de la correspondencia correcta, o adecuación, a la realidad. En relación a esto, permanece en la tradición platónica, como opuesta a la tradición aristotélica (a la cual apela Gadamer). El último está mucho más preocupado con cómo la retórica es una manera de expresar el sentido de uno de comunidad. La retórica expresa este sentido de comunidad acomodándose a las creencias y deseos particulares, sustantivos de los que escuchan a los que se dirige, más bien que sujetarse a principios de juicio abstractos o formales⁵⁷⁰. Esto,

⁵⁶⁷ *Ibidem.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, (p. 100)

⁵⁶⁹ *Ibid.*, (p. 100-1)

⁵⁷⁰ *Ibid.*, (p. 101)

por supuesto, puede dar lugar a manipulación y engaño, pero este es el peligro con el que vivimos a razón de nuestro límite, nuestra falta de información, nuestra falta de capacidad de conocimiento total. Este es el peligro con el que vivimos por vivir en un mundo de particulares a los que tenemos que buscar generales para poder comunicarnos y comprender, pero que a su vez debemos comprender para poder comunicar que lo general a lo que nos referimos está inducido a partir de lo particular que observamos, sentimos o incluso imaginamos. De hecho, para tomar cualquier decisión un grupo de individuos iguales donde la inicial distribución de la opinión se queda corta en relación al consenso, pueden tratar esto de tres maneras diferentes: argumentando, negociando y votando, y así los grupos pueden alcanzar una decisión usando uno de los tres procedimientos, dos de ellos en combinación, o los tres⁵⁷¹. Parecería ser una estrategia constitutiva. El blanco de argüir, a diferencia del de negociar, es persuadir a los otros del valor de las visiones de uno. Típicamente, tanto argumentar como negociar entran en el proceso deliberativo. Ya que los argumentos también pueden ser establecidos de manera manipulativa con el propósito de negocios encubiertos, es a veces arduo separar una forma de deliberación de la otra⁵⁷². Berlin nos dice que

manipular a los hombres, para impulsarlos hacia metas que tú – el reformador social – ves, pero ellos [a los que les afecta la reforma] no tienen por qué, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia, y por tanto degradarlos. Es por esto que mentir a los hombres, o engañarlos, es decir, usarlos como medios para mí, no medios propios, fines concebidos independientemente, incluso si es para su propio beneficio, es, de hecho, tratarlos como sub-humanos, comportarse como si sus fines fueran menos finales y sagrados que los míos. ¿En nombre de qué podría yo estar justificado en forzar a los hombres a hacer lo que ellos no quisieron o consintieron hacer? Sólo en el nombre de algún valor más alto que ellos mismos. Pero si, como sostuvo Kant, todos los valores fueron hechos así por los actos libres de los hombres, y llamados valores sólo hasta el punto en que eran esto, no hay valor más alto que el individual⁵⁷³.

Coincido en lo que dice Berlin hasta un cierto punto. Es cierto que el decisor no es en nada superior al “decidido” (el sujeto de la sociedad civil, ya sea individual o colectivo), y que por tanto el engaño del “decidido” y su manipulación no tienen justificación

⁵⁷¹ ELSTER, Jon (ed.) (1998). Op. Cit., (p. 5)

⁵⁷² GAMBETTA, Diego (1998). Op. Cit., (p. 19)

⁵⁷³ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 137)

alguna. La mentira es siempre algo detestable y en ningún caso universalizable. Cuando los ciudadanos tachan de mentirosos a sus decisores o políticos, les están tratando de quitar la legitimidad que justificaría (en parte) sus decisiones, y su afirmación puede ser debida a muchos tipos de razones. Suponiendo que el decisor (sujeto A) haya hecho algo que el ciudadano (sujeto B) considera que no se corresponde a lo que él considera que es la verdad acerca del asunto y se siente legitimado y justificado de llamar a A mentiroso (manipulador o engañador), hay que preguntarse, sin embargo, previamente una serie de cosas, por ejemplo, ¿sabemos con qué información cuenta A y qué información A ha filtrado hacia B? ¿Sabemos los motivos o las intenciones de A de no haber filtrado toda la información disponible, si ese fuera el caso? ¿Conocemos la información con la que cuenta B para afirmar que A es un mentiroso? ¿De dónde ha sacado B su información? ¿Qué legitimidad tiene la información de B en oposición a la de A? ¿Cómo puede B demostrar la validez de su información? ¿Cómo puede A defenderse de esa afirmación?, etc. ¿Quién tiene qué información y cómo la utiliza, qué conclusiones saca? Esta es a mi parecer la pregunta más importante⁵⁷⁴.

Según Susan Stokes, la visión prevaleciente en la ciencia política es que los ciudadanos tienen preferencias sobre las políticas y estas preferencias conducen las acciones de los políticos y los gobiernos⁵⁷⁵. [Preferencias de ciudadanos → Propuestas de los políticos → política gubernamental]. Una visión alternativa, sin embargo, del papel de las preferencias del ciudadano es que estas preferencias son ellas mismas el producto de la deliberación, ampliamente concebida: cambian endógenamente como respuesta a la

⁵⁷⁴ Álvarez nos dice que es posible considerar que existe un conjunto de información objetiva o de información potencial que, de hecho, puede considerarse disponible para el conjunto social o que, al menos *prima facie*, está disponible para cualquier individuo. Suele decirse que estamos rodeados de información objetiva potencial y que tenemos que aprender a utilizarla. La información está esparcida pero se convierte en información para alguien, en información útil, sólo cuando se es capaz de utilizarla; quien la utiliza es un usuario individual capaz de poner en acción todo el conjunto de instrumentos, todo un arsenal de captadores de información. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1993). “Límites de la racionalidad: información y libertad concreta”, en *RIFP*, no. 1, (p. 97)). Poco después comenta Álvarez que A.K. Sen plantea la insoslayable presencia de las constricciones informativas que presupone todo compromiso o principio moral, unas limitaciones indispensables para sostener con coherencia cualquier teoría ya que son tales ligaduras informacionales las que permiten hablar con coherencia desde determinada posición moral. (*Ibid.*, p. 98)

⁵⁷⁵ STOKES, Susan C. (1998). “Pathologies of Deliberation”, en ELSTER, Jon (ed.). Op. Cit., (p. 125)

comunicación⁵⁷⁶, es decir, el ciudadano es maleable en sus preferencias. [Debate en la elite → Opinión Pública → Política gubernamental]. En esta secuencia, en vez de que las preferencias de los ciudadanos generen una política gubernamental vía los programas de los partidos elegidos en las elecciones, los intereses organizados crean las preferencias de los ciudadanos sobre las políticas, y aquellas preferencias de políticas formadas endógenamente por su parte causan un cambio en la política gubernamental⁵⁷⁷. [Intereses específicos comunican contra la política A → los ciudadanos se vuelven contra la política A → la política A muere]. Los legisladores modifican su comportamiento en deferencia a las preferencias que erróneamente imputaron al público⁵⁷⁸. [Intereses específicos comunican contra la política A → los representantes hacen que el público malinterprete la política A → la política A muere].

Stokes insiste en que la secuencia pudo haber también sido la siguiente: un político argumenta por una política en una campaña, con alguna resonancia; el candidato gana y el gobierno propone políticas en línea con la propuesta de la campaña; la propuesta gubernamental genera sólo una leve oposición partisana y el consentimiento público; intereses especiales, ayudados por la prensa, intervienen, creando la visión errónea que el público se ha vuelto contra la propuesta del gobierno; en respuesta a estas pseudo-preferencias la oposición critica vigorosamente la propuesta del gobierno; amplios segmentos del público, respondiendo a la confrontación de la elite, retiran su apoyo; la propuesta es derrotada⁵⁷⁹. [Gobierno propone A → Oposición, ciudadanos asienten → Intereses especiales se comunican → la prensa reporta la oposición pública a A → la oposición cree a la prensa, argumenta contra la política A → los ciudadanos se oponen a la política A → La política A muere]. Si las pseudo-preferencias y las pseudo-identidades no son fenómenos raros en democracias, entonces la deliberación a veces tiene resultados normativamente indeseables: puede permitir que una política sea conducida por intereses especiales que manipulan las nociones de los ciudadanos comunes de lo que ellos quieren que el gobierno haga; y puede infundir identidades en los ciudadanos que ellos no

⁵⁷⁶ *Ibid.*, (p. 126)

⁵⁷⁷ *Ibid.*, (p. 128)

⁵⁷⁸ *Ibid.*, (p. 129)

⁵⁷⁹ *Ibid.*, (p. 131-2)

soportarían probablemente de otra manera y que por cualquier medida de sentido común no está en sus intereses⁵⁸⁰.

Nye Jr. nos cuenta que una consecuencia política del aumento de los flujos de información a través de los nuevos medios de comunicación ya evidente es que los gobiernos han perdido una parte de su control tradicional sobre la información relativa a sus propias sociedades⁵⁸¹. Esto quiere decir que existe el peligro de que la información que los decisores proporcionan y que, más bien conscientemente, no es toda la información disponible, queda contrarrestada (hasta un cierto punto) por otro tipo de información, a veces concordante y otras no, distribuida por los medios de comunicación (que comprenden un grupo amplio de organizaciones, grupos empresariales, fundaciones, ONGs, etc.), pudiendo convertirse entonces la política en un concurso de credibilidad competitiva. Los gobiernos compiten entre sí y con otras organizaciones para aumentar su credibilidad y debilitar la de sus oponentes (medios de comunicación, oposición, servicios de inteligencia extranjeros, etc.)⁵⁸². Münkler nos comenta que:

También la más poderosa superpotencia es vulnerable, así sonaba el mensaje desde Beirut hasta Mogadischu, que fue tomado ansiosamente por los opositores y enemigos de los EE.UU., y sobre todo es vulnerable cuando se reparte el conflicto en otros campos y por otros medios que aquellos que usualmente se le atribuyen a la guerra. Con esto los medios ganaron en importancia: a través de ellos, las imágenes llegaron a la opinión pública americana, con las que los actores violentos de todo el mundo intentaban influir en las decisiones de los EE.UU. (...) La lucha por medio de las armas fue cada vez más contrapuesta a la lucha por medio de imágenes, y sobre todo las estrategias terroristas han ganado a través de esto bastante en eficacia. De todas formas, sin embargo, el uso de las imágenes de la guerra como medio de su dirección, la transformación del reportaje de la guerra en la guerra del reportaje, representa un violento paso en la asimetrización de la guerra. Y porque las imágenes ya son utilizadas para debilitar el apoyo y el estar listo para las consecuencias (*folgebereitschaft*) de una población en relación a las decisiones de su

⁵⁸⁰ *Ibid.*, (p. 135-6)

⁵⁸¹ NYE Jr., Joseph S. (2003). Op. Cit., (p. 81). Nye Jr. distingue las tres diferentes dimensiones de la información que a menudo se mezclan desordenadamente y que sirven para comprender la relación entre información y poder. La primera dimensión comprende la circulación de datos, como las noticias o las estadísticas. Una segunda dimensión incluye la información que sirve como ventaja en las situaciones competitivas (información competitiva). La tercera dimensión es la información estratégica, es decir, el conocimiento de la táctica de juego del competidor (*Ibid.*, p. 102)

⁵⁸² *Ibid.*, (p. 104)

gobierno, el control y la censura de las imágenes se ha convertido también en un instrumento en el rechazo y la defensa contra este tipo de ataques⁵⁸³.

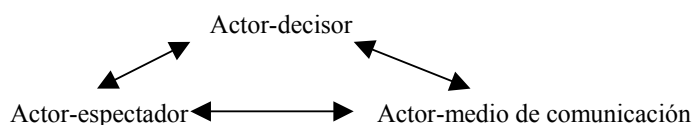
La relación entre los medios de comunicación (la información no filtrada oficialmente) y los decisores (filtradores natos de la misma) puede llegar a ser tensa, pero necesaria, en relación a una opinión pública que pide cada vez más transparencia y conocimiento. Opino, de la misma manera que Münkler, y quizás contra Berlin, que la opinión pública no puede ni debe en todo momento tener todos los datos con los que cuentan los decisores para tomar una decisión. Como nos dice Simone Chambers, la democracia liberal contiene una presunción a favor de la publicidad, aunque de ninguna manera niega la necesidad del secreto⁵⁸⁴. En este caso, al menos, pienso que el nivel doméstico no puede ser convertido en análogo al nivel nacional o internacional. Pero claro, ¿hasta qué punto la información debe ser filtrada? ¿Hasta qué punto el ciudadano no debe conocer la información con la que cuenta el decisor? ¿Acaso todo ciudadano debe tener el mismo tipo y la misma cantidad de información? Y si este no es el caso, ¿quién debe tener más información, y qué tipo de información? ¿Quién controla el tipo y la cantidad de información que deben tener los ciudadanos? ¿Cómo diferenciamos entre los ciudadanos mismos? La respuesta no está clara, al menos para mí.

Debemos tener en cuenta, como nos dice Ferrara, que la esfera pública sigue ligada al mundo de la vida, y crea un *espacio social* en la reflexión ampliada del uso comunicativo diario del lenguaje. En este espacio social, que en el contexto de sociedades complejas no puede ya ser concebido a partir de metáforas de espacios públicos *cerrados* como el foro, el ruedo, el escenario, sino que debería ser mejor pensado como el espacio *virtual*

⁵⁸³ MÜNKLER, Herfried (2002). Op. Cit., (p. 52-3)

⁵⁸⁴ CHAMBERS, Simone (2004). Op. Cit., (p. 389). Curioso es el comentario de que, aunque a veces es deseable la publicidad, también puede tener efectos muy negativos en la cualidad del discurso a la hora de deliberar. Esta es una opinión compartida por Chambers y por Elster (*Ibid.*, p. 393). La publicidad puede acabar en populismo legislador y ejecutivo (*Ibid.*, p. 394). También Llanque contribuye a esta opinión, diciendo que la dificultad de llevar a cabo una guerra democráticamente es la relación entre la publicidad y el secreto, pues a las necesidades de gobierno en tiempos de guerra se les une el secretismo, que puede incluso llevar a que las operaciones de los servicios secretos se conviertan en las operaciones ideales, sobre todo bajo condiciones como lo son las de la guerra contra el terrorismo. (Ver LLANQUE, Marcus (2006). “Demokratische Kriegführung. Das Problem der Organisation demokratischer Verantwortung für militärische Kampfeinsätze“, en GEIS, Anna (ed.). *Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse*, Baden-Baden, (p. 260, 261))

apoyado por los medios electrónicos, la oferta recíproca y la aceptación o rechazo motivado de actos lingüísticos, se extiende a cada potencial participante la posibilidad de intervenir⁵⁸⁵. Esta posibilidad de intervenir (y juzgar) tiene un ámbito muy importante como control (más o menos aparente) de los decisores políticos, pero también puede tener un efecto negativo, de impedimento a la hora de llevar a cabo ciertas políticas que a largo plazo puedan resultar en consecuencias positivas para el contribuidor. El contribuidor a causa de su falta de información *total* no puede comprender ciertas políticas. De todas formas, los juicios se determinan mutuamente: el juicio de espectador determina el del decisor, que cambia o no su decisión, y determina a los medios de comunicación, que conocen en qué sentido mayoritario se juzga, en cuyo caso tratan de influir de una manera o de otra al espectador, y la justificabilidad del decisor, y por supuesto el decisor, que es quien comienza todo el sarao, condiciona los juicios de los otros dos actores que dependen de sus acciones o decisiones⁵⁸⁶. Así:



3.3. EL JUICIO COMO MÉTODO: UN TIPO DIFERENTE DE RACIONALIDAD

Los científicos sociales pueden querer ver el mundo social con distancia Olímpica. Pero la comprensión explicativa les pone al menos algunos de los problemas del actor. El espectador no siempre ve más del juego que el jugador⁵⁸⁷. [Contra Wright]

La necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son una misma cosa⁵⁸⁸.

Por fin, nos adentramos en los fundamentos de la tesis, los fundamentos del juicio. He ido aplazando este momento, pensando que quizás fuera bueno presentar primero una forma de juicio (o prejuicio), como es la atribución de intenciones según una teoría de la justicia

⁵⁸⁵ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 61)

⁵⁸⁶ Ver BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 106)

⁵⁸⁷ HOLLIS, M. (1994). Op. Cit., (p. 212)

⁵⁸⁸ ARENDT, H. (1984). Op. Cit., (p. 26)

particular, y pasar ahora a ver qué es lo que queremos decir con el término *juicio*, y cuándo un juicio es *prudente*, de hecho, si podemos juzgar un juicio prudente y con qué fundamentos. Para esto me meteré a continuación en una disquisición más propiamente teórica o filosófica, en la que la discusión sobre autores determinados, espero que nos ilumine el camino hacia la comprensión de una actividad tan común entre humanos, el juzgar, y su relación con toda una serie de conceptos más o menos vagos, pero no por ello menos importantes: la experiencia, la prudencia, la comprensión, la razonabilidad, la imaginación, la interpretación.

En este y en el siguiente sub-epígrafe propongo hacer una fundamentación filosófica o teórica del juicio como método comprensivo de las acciones humanas. Más en concreto, trataré de ver el fundamento de la justificabilidad a través del juicio y de la posibilidad de juicio de las acciones a partir de las justificaciones, en el caso de la guerra preventiva/anticipatorio, específicamente en el caso de la guerra de Irak. Y con ello también quiero dar una visión más limitada de nuestra posibilidad de explicar acciones⁵⁸⁹ (resultantes en juicios como justificaciones o justificaciones como juicios) como resultado de decisiones y elecciones por parte de los agentes, es decir, trataré de enunciar la comprensión de los mecanismos de decisión y no explicar causalmente las acciones; comprender la intencionalidad y no explicarla. En fin, ser consciente del límite.

De esta manera contrapongo el juicio como teoría de la razonabilidad de la política (consciente del límite de las capacidades del ser humano) al juicio desde la teoría racional-ilustrada de la política. El fin al que aspiro es mostrar que existen límites en las capacidades del ser humano de aprehender la realidad (si ésta existiera), mucho más de explicarla y de predecirla, haciéndome eco del llamamiento que hiciera Vollrath a la

⁵⁸⁹ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 107). Álvarez diferencia entre las acciones que surgen tras la toma de una decisión y el acontecimiento “natural”, en que la acción sería una cierta manera de ajustar las circunstancias a nuestras preferencias. Añade que lo importante es el hecho de que, en la toma de decisiones, nosotros somos *conscientes* de esa finalidad y de las razones que nos permiten tomarla como un *motivo* para actuar de un modo u otro. A las acciones voluntarias se les llama también *acciones intencionales*, puesto que responden a alguna “intención” por parte del sujeto, pero también, y esto es lo más importante desde el punto de vista filosófico, porque las creencias y los deseos que intervienen en el proceso de la toma de decisión son “representaciones” de hechos y entidades *externas* a la propia mente del individuo. (*Ibid.*, p. 108). Trataremos el tema de la intencionalidad en un capítulo posterior.

reconstrucción del juicio político⁵⁹⁰. Se trata de una teoría o método que surge parcialmente del contexto y se ve determinada por éste⁵⁹¹. Para esto me sirvo de la hermenéutica a través de Gadamer, quien sirviéndose de Aristóteles, critica la visión no cognitiva y subjetiva que del juicio tiene Kant y hace una lectura bastante radical sobre las imposibilidades de conocimiento del ser humano, sirviéndose para ello tanto de la comprensión como de la interpretación, pues nuestra comprensión de los acontecimientos humanos no se funda de modo característico en conocimiento alguno de generalizaciones legaliformes⁵⁹².

La forma en que vemos el mundo determina el método a través del cual lo tratamos⁵⁹³. Como método entiendo yo simplemente la manera en que nos aproximamos al supuesto objeto que nos constituye como sujetos. En relación a esto, la antítesis, que nos presenta Wollin, entre la sabiduría política y la ciencia política como dos formas diferentes de conocimiento deja de tener tal sentido⁵⁹⁴, pues la cuestión no es entre teorías que son normativas y aquellas que no lo son; ni es entre aquellos científicos políticos que son teóricos y aquellos que no lo son, sino que es entre aquellos que restringirían el “alcance” de la teoría haciendo hincapié en los hechos que son seleccionados como requisitos funcionales del paradigma existente, y aquellos que creen que porque los hechos son más ricos que las teorías, es la función de la imaginación teórica reafirmar nuevas

⁵⁹⁰ ¿Qué quiere decir reconstruir el juicio político? Quiere decir mostrar que sólo el juicio puede tocar la fenomenalidad de la acción. Quiere decir mostrar que sólo el juicio puede salvar la fenomenalidad de la acción contra las afirmaciones de la teoría lógico-dialéctica con sus conceptos objetivos y apriorísticos. Quiere decir sobre todo mostrar que el juicio – y sólo él – puede efectuar la fundamentación y protección de la acción libre, pública y común de los hombres en el mundo. (Ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 140))

⁵⁹¹ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 99)

⁵⁹² MACINTYRE, A. (1980) “Causalidad e historia”, en Manninen, J. Y Tomuela, R. (comp.). Op. Cit., (p. 55). Habría que tener en cuenta al menos 2 posibilidades de definición de la “comprensión”, una externa, quizás utilizada por Derrida, en que se mantiene la división entre sujeto y objeto, en que la comprensión no se produce; otra interna, quizás mentada por Gadamer, en que sujeto y objeto llegan a co-incidir, relativamente, en que se pierden los contornos, que se hacen difusos, y en que el Otro, sujeto y objeto a un tiempo, cambia la posición del sujeto-objeto que es uno mismo.

⁵⁹³ WOLIN, Sheldon S. (Dec. 1969). “Political Theory as a Vocation”, en *The American Political Science Review*, Vol. 63, No. 4, (p. 1064)

⁵⁹⁴ *Ibid.*, (p. 1070). Según él, la forma científica representa la búsqueda de formulaciones rigurosas que son lógicamente consistentes y empíricamente examinables. Como forma, tiene las cualidades de que es compacta, de su manipulabilidad y la relativa independencia del contexto. En referencia a la sabiduría política, la pregunta no es *qué* es, sino *en qué* está inherente. Su modo de actividad no es tanto el estilo de la búsqueda como el de la reflexión. Es cuidadosa de la lógica, pero más de la incoherencia y las contradicciones de la experiencia. Y por la misma razón, no confía en el rigor

posibilidades⁵⁹⁵. Se trata de la contraposición entre la explicación y la comprensión⁵⁹⁶ (o la contraposición entre racionalismo y razonabilidad, como veremos más adelante). Más que esta contraposición, me interesará especialmente la relación entre la comprensión y la intencionalidad⁵⁹⁷, tanto como la relación entre la razonabilidad y la prudencia, como límites a la explicación y la predicción, como *a posterioris* y *a prioris* absolutos de la comprensión de cualquier acción. Juzgo que esa relación estrecha entre intencionalidad y comprensión se debe a la imposibilidad de causalizar las acciones a través de las intenciones y a la necesidad de entender éstas a partir de un método más humilde, que tomará como instrumentos tanto la imaginación como la interpretación.

De acuerdo con esto, a Gadamer lo coloco quizás más allá de la dicotomía que se diera en la ética internacional entre la ética kantiana, una ética deductiva y determinante basada en principios *a priori*, y una ética utilitarista, concentrada en la maximización de un cierto estado, sea bienestarista o consecuencialista, que nuestras acciones (o reglas derivadas de nuestras acciones) puedan provocar. Se encuentra más allá de la metodología explicativa, pues ambas son, según mi lectura, teorías racionalistas y *principalistas*, que anteponen un abstracto, ya sea el imperativo categórico o el principio de maximización, a las acciones. La hermenéutica *es una actitud metodológica universal, en que se da una*

⁵⁹⁵ *Ibid.*, (p. 1082)

⁵⁹⁶ MacIntyre hace una diferenciación explícita entre la teoría y la explicación, diciendo que las teorías pueden ser deductivas pero no las explicaciones, porque las explicaciones se refieren a causas particulares y a efectos particulares. (Ver MacINTYRE, A. (1980). Op. Cit., (p. 68)). Von Wright nos dice que la construcción teórica sirve a dos fines principales: *predecir* la ocurrencia de acontecimientos o de resultados experimentales y prever así nuevos hechos y *explicar* o hacer inteligibles hechos ya registrados. La “comprensión” cuenta además con una resonancia psicológica de la que carece la “explicación”. Este carácter psicológico fue subrayado por varios metodólogos antipositivistas del siglo XIX. Sin embargo, no es únicamente por este sesgo psicológico por lo que cabe diferenciar a la comprensión de la explicación. La comprensión se encuentra además vinculada con la *intencionalidad* de una manera en que la explicación no lo está. (Ver VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). Op. Cit., (p. 17, 24). Álvarez, en cambio, nos dice que un camino interesante es el que defiende la superación de la dicotomía explicación-comprensión, y comenta que la reconsideración de la explicación se podría hacer a través de tres tipos de explicación en las ciencias sociales, que son la explicación causal sub-intencional, la explicación intencional de las acciones de los individuos a partir de sus deseos y creencias y la explicación suprainintencional de los fenómenos agregados. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 41))

⁵⁹⁷ La definición que Thiebaut nos da de *intención* es la siguiente: disposición asociada a determinados estados mentales y acciones que indica el propósito consciente y deseado de hacer algo o lograr algo, la tendencia a hacerlo o la propensión buscada o deseada a conseguirlo. Caben diversos grados de intencionalidad: tener una intención puede expresar tanto un deseo que no llega a cumplirse como una voluntad explícita que es determinante para la explicación de la acción y que opera como causa de ella. (Ver THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 66))

*superación del contenido a través de la comprensión*⁵⁹⁸, es decir, no es un método específico, sino la forma originaria de experiencia, una experiencia de verdad que subyace y es anterior a toda otra forma de conocimiento⁵⁹⁹. “Comprensión”, en el lenguaje de la filosofía hermenéutica, debería distinguirse de empatía o *Einfühlung*, ya que se trata de una categoría antes semántica que psicológica⁶⁰⁰. La ética que se deriva de la hermenéutica es una ética abierta a la dinámica del contexto y la tradición, es una ética también concentrada en las consecuencias, pero más prudencial y menos determinada. Uno no se puede imaginar bajo hermenéutica un método determinado, que caracterice quizás a un grupo de ciencias en contraposición a las ciencias naturales. La hermenéutica describe mucho más el ámbito completo de la comprensión interpersonal, pues la comprensión no comprende el acuerdo. Al contrario, donde se constituye el acuerdo, no se necesita comprensión⁶⁰¹. Iremos viendo esto más adelante.

El concepto básico que trataré a lo largo de este epígrafe es el concepto de “juicio” que, en mi opinión, se deriva fundamentalmente de la hermenéutica como filosofía práctica.

⁵⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg (1992). Op. Cit., (p. 123). Comprender no es ello mismo tanto una actividad de pensar de la subjetividad, sino entrar en el suceso de la tradición, en el que el pasado y el presente se median constantemente. Esto es lo que en la teoría hermenéutica debe valer, la cual está demasiado dominada por la idea de una operación, un método. Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). *Warheit und Methode*. J.C.B. Mohr: Tübingen, (p. 295) [274/275]. Hollis opone la “comprensión” a la “explicación” como alternativa radical con una visión profundamente diferente de la sociedad, la vida humana y la acción social, contraria al naturalismo, que busca un único método, definido ampliamente, que serviría a todas las ciencias. La tradición rival se dirige hacia una ciencia social “interpretativa” o “hermenéutica”. Su proposición central es que el mundo social debe ser entendido desde dentro, más bien que explicado desde fuera. En vez de buscar las causas del comportamiento, debemos buscar el significado de la acción. Los significados – una palabra ágil y ambigua que nos dará grandes problemas – oscila desde lo que es pretendido consciente e individualmente a lo que es significativo comunalmente y frecuentemente no intencionalmente. (Ver HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 16-7)).
Establece Hollis incluso un esquema metodológico, que reproduzco a continuación (*Ibid.*, p. 19).

Explicación Comprensión

Holismo	Sistemas	“Juegos”
Individualismo	Agentes	Actores

⁵⁹⁹ SÁEZ RUEDA, Luis (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta: Madrid, (p. 190).

⁶⁰⁰ VON WRIGHT, G. H. (1979). Op. Cit., (p. 53). Antes de poder proceder a una explicación, su objeto – el *explanandum* – debe ser descrito. De cualquier descripción cabe decir que nos indica qué es algo. Si denominamos “comprensión” a cada acto de captar qué es una determinada cosa, la comprensión resulta ser un requisito previo de toda explicación, sea causal o teleológica (*Ibid.*, p. 160)

⁶⁰¹ GADAMER, H.-G. (1994). “Hermeneutik auf der Spur”, *Gesammelte Werke (Band 10)*. Mohr: Tübingen, 1995, (p. 148)

Se trata, como veremos, tanto de una actitud como de una capacidad, más o menos presente en el ser humano, que, al contrario que el razonamiento lógico, no impone una validez universal, sino que apela a juzgar personas que están “presentes”, que son miembros de una esfera pública donde aparecen objetos de juicio⁶⁰². Entendemos el juicio siempre a través de nosotros mismos, de ahí su finitud y su no-inexorabilidad. La comprensión se materializa en el juicio, y éste, nunca poseedor de la verdad definitiva, cambia, como nosotros cambiamos en nuestro contexto y a través de nuestras experiencias. De hecho, uno puede ver signos de la caída de una comprensión de validez normativa basada en principios [la explicación] y la lenta subida de una visión alternativa, basada en el juicio [la comprensión], según Ferrara, y esto no sólo en el debate sobre teorías generales de la justicia sino en un número de áreas distintas y sin embargo de alguna manera interconectadas⁶⁰³. El juicio se constituye en el método preponderante, central al *bios teoréticos*, que en oposición a la *vita methodi*⁶⁰⁴, nos da una narración de la realidad derivada de una voluntad de comprender, en relación a la aparente imposibilidad de explicar.

La conciencia del límite de la posibilidad del conocimiento humano puede llegar a convertirse en un instrumento útil, al menos, en la evitación del error, en relación a explicaciones y predicciones. Además de esto, y como ya hemos visto, el juicio es esencial para entender la política, desde las demandas y beneficios de la ciudadanía democrática hasta el significado de la comunidad nacional y los debates sobre derechos humanos internacionales⁶⁰⁵. La idea de democracia presupone dar cuenta del juicio político, ya que sin entender cómo los seres humanos son capaces de hacer juicios razonados sobre un mundo público compartido, permanecería misterioso el cómo uno pudiera concebir la misma noción de ciudadano democrático⁶⁰⁶. De manera que el juicio como método y el juicio como procedimiento activo están adquiriendo ingente importancia.

⁶⁰² BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 104)

⁶⁰³ Ver FERRARA, A. Op. Cit., (p. ix)

⁶⁰⁴ Ver BERNSTEIN, Richard J. (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Univ. of Pennsylvania Press: Philadelphia, (p. 45)

⁶⁰⁵ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. vii). Ver también, VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 14)

⁶⁰⁶ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.). (2001). Op. Cit., (p. vii)

3.3.1. Definición etimológica del juicio

Comienzo este epígrafe, casi a modo informativo, con un repaso de la historia del término *juicio*, que puede responder analógicamente a una brevísima historia de las ideas, que nos servirá para encontrarnos al final del apartado más en contexto al estudiar la interpretación del término en el que me basaré.

El juicio proviene del latín *iudicio*, en inglés *judgment*, en francés *jugement*, y en alemán *Urteil*. El concepto alemán *Urteil* proviene del lenguaje jurídico. El concepto proviene del alemán antiguo *irtelian*, que significa ‘dar una sentencia’; de este uso jurídico surgen y se desarrollan significados en un lenguaje que podríamos calificar como coloquial, como, por ejemplo, “la simple expresión de una opinión”. Ya se ve, por tanto, una ruptura semántica en la procedencia del término y su uso en el lenguaje coloquial, que dará lugar posteriormente a la contraposición entre el concepto de juicio y el de opinión, o en el lenguaje de Kant a la contraposición entre el juicio (determinante) y el juicio previo⁶⁰⁷.

El concepto latino *iudicium* también proviene de la terminología jurídica romana, a la cual se le une la tradición retórica, pues desde Aristóteles la investigación del discurso que se pronuncia ante el juez (para la defensa o la acusación) forma parte de los deberes clásicos de la retórica. La retórica sería, pues, la capacidad de juicio de una situación, y la capacidad de la elección y aplicación hábil de los medios para la resolución de un problema o deber⁶⁰⁸. Gadamer nos dice que la retórica es el abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia, y en ella se inserta la reflexión teórica sobre la comprensión⁶⁰⁹. Con la unión de la retórica al *iudicium*, se define este último término, en su uso tan variado, como capacidad de juicio, aplicación de la capacidad de juicio y resultado de esta capacidad.

⁶⁰⁷ Todos estos términos quedarán definidos conforme vayamos adelantando en la exposición.

⁶⁰⁸ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 430)

⁶⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg (1992). Op. Cit. (p. 229)

En relación a este uso tan amplio y variado del término *iudicium*, Quintiliano⁶¹⁰ (Siglo I d.C.) diferenció entre *iudicium* e *ingenium*, haciendo que el término *iudicium* se encontrara jerárquicamente subyugado al término *ingenium*, lo cual es especialmente visible en Cicerón⁶¹¹ (*Tópica y Retórica*) y en Boecio⁶¹². El *ingenium*, en su lectura, establecería la estructura y el contexto de la situación y los medios o instrumentos para la resolución de determinado problema planteado en dicha situación, y el *iudicium* sería sólo una capacidad práctica para llevar esto a cabo, una capacidad que se enseña y se aprende y que, a la vez, necesita práctica. Cicerón nos dice que:

1) En el sentido metodológico, el juicio, como ordenamiento transparente de argumentos, depende de la *inventio*, y así expresa la dependencia del juicio del *ingenium*.

2) El juicio es una competencia o facultad, que Cicerón aplica a la pragmática del discurso. El buen hablador tiene capacidad de juicio.

3) El juicio es un contenido proposicional. Abarca todo lo que parece plausible y puede ser abarcado proposicionalmente.

Sólo a partir de la recepción medieval, ambos términos, *iudicium* e *ingenium*, adquieren el mismo rango. Santo Tomás de Aquino⁶¹³ precisa el significado metodológico del *iudicium*: Al contrario que la invención, que parte de principios, el juicio nos conduce a un primer principio a partir de la *analítica*, lo cual podría constituir la conceptualización previa a la diferenciación kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo⁶¹⁴.

En el Renacimiento, el *iudicium* se hace equivaler a la *didáctica*, y se mantiene la confusión del término de juicio como competencia y como aplicación de la competencia.

⁶¹⁰ Ver QUINTILIANO, Marco Fabio (1997). *Institutiones Oratoriae, liber XII, 10, 59*, Universidad Pontificia de Salamanca, autor cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 430)

⁶¹¹ CICERÓN, Marco Tulio. *Retorica ad erenium*, III, Gredos: Madrid, 1997, y *De Oratore II (Sobre el orador)*, Gredos: Madrid, 2002, cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 431)

⁶¹² BOECIO (1978). *De topicis differentiis*, 1173 C. Cornell University, cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 431)

⁶¹³ DE AQUINO, Tomás. *Summa Theologicae* I, 79, 8. [Suma de teología. Biblioteca de Autores Cristianos: 1990-98 (Tomo 1)], cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 432)

⁶¹⁴ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 430-2)

Y se confunden también los términos *ingenium* y *judgment* como en el caso de Hobbes⁶¹⁵ que llama a ambos *wit*⁶¹⁶.

En el siglo XVII hay un cambio de visión del juicio en dos sentidos⁶¹⁷:

1. Por una parte se ve el juicio como la capacidad de subsumir conocimientos empíricos bajo leyes generales, como en el *juicio inductivo* de Bacon; opción que posteriormente resultará en el juicio determinante de Kant.
2. Por otra parte sale a la luz la función heurística de la *inventio*, tras la matematización del método científico (Descartes y Leibniz). *Inventio* y *iudicio* son conceptos del método analítico y sintético, y parten de la lógica de la invención⁶¹⁸, es decir, lo que posteriormente resultará en el juicio reflexivo de Kant.

Hasta finales del siglo XVIII el concepto de *juicio* no se determina o define, y su significado sólo se transmite oralmente. D'Alambert, como representante de los enciclopedistas franceses, lo define como ordenamiento transparente y metódico del conocimiento (proveniente) de un principio. Con Locke⁶¹⁹ el término anglosajón *wit*, pasa a ser *judgment*, y se define como la facultad de conocimiento probable, que consiste en combinar ideas entre sí, cuya coincidencia se supone, pero no se percibe, y así se diferencia del conocimiento absoluto o indudable. Se da una psicologización del término *juicio*, que se deriva en Locke del desasosiego. Con este sentido de juicio es con el que seguiremos la exposición en próximos epígrafes y capítulos⁶²⁰.

En el ámbito alemán, y en el contexto de la general valorización del conocimiento empírico, se produce una retorización de la lógica, que incluye el método. Se producen ciertas diferenciaciones terminológicas: El término *iudicio* pasa a ser diferenciado en los

⁶¹⁵ HOBBS, *Leviatán* (1651/1999), I, 8, Alianza: Madrid, cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 432)

⁶¹⁶ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 432-3)

⁶¹⁷ *Ibid.*, (p. 433)

⁶¹⁸ Ver también WOLIN, Sheldon S. Op. Cit., (p. 1066)

⁶¹⁹ LOCKE, J. An essay concerning human understanding, IV, 14, 4, 6090, Collins: 1981, cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 434)

⁶²⁰ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 434)

siguientes términos: *juzgar*, *examen*, *perspicacia*, y aparece el término *Urteilkraft*, que adopta características del *Sentido Común*. J.H. Lambert⁶²¹ define el juicio como ‘lo que ordena lo desordenado’, pero no establece ninguna teoría del juicio. H.S. Reimarus⁶²² diferencia la invención, relacionada a la claridad, de la idea de examen (*iudicio*), relacionado al postulado de la exactitud de conocimiento. Más allá diferencia partes constituyentes del mismo *iudicio*:

- Como competencia: se trata de un pensamiento perspicaz
- Como puesta en práctica de esa competencia: se trata del “examen de la verdad”, que consiste en la aplicación de reglas de la crítica del conocimiento y de la lógica.
- Como resultado de esa práctica: es la prueba del orden transparente.

Podría, así, equivaler a la diferenciación entre la prudencia, el juicio y la responsabilidad, quizás a otro nivel.

G. F. Meier⁶²³ define el *iudicium* como método, como un mayor orden en los pensamientos. En el centro está su aspecto didáctico. A través de un método correcto la verdad puede cada vez más salir a la luz⁶²⁴. Pero Kant es el primero en utilizar los conceptos *Urteilkraft* y *Urteilsvermögen*, que significan la ‘capacidad de juicio’. Al contrario que en inglés, francés y latín, ya no se refieren estos conceptos al acto de juzgar ni a su resultado. Predecesores terminológicos de estos conceptos son, junto a *iudicium*, *facultas*, *vis iudicandi*, *facultad discretiva* y *vis estimativa*. Los paralelos semánticos se establecen con los conceptos de *Phrónesis* y *sensus communis*, que veremos más adelante⁶²⁵.

El uso germanoparlante del término filosófico de *Urteilkraft* está originariamente en una relación profunda con la discusión sobre el gusto. Con la influencia de B. Gracián, Ch.

⁶²¹ LAMBERT, H. J. *Neues Organum*, I. 9, parr. 619 (1764), cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 434)

⁶²² REIMARUS, H. S. *Vernunftlehre*, & 220 (1766), cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 434)

⁶²³ MEIER, G. F. *Vernunftlehre* (1752), cit. por Ritter, J. y co. Op. Cit., (p. 435)

⁶²⁴ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 434-5)

⁶²⁵ *Ibid.*, (p. 480)

Thomasius⁶²⁶ se piensa la determinación del concepto de gusto en su aplicabilidad práctica [*Kurzen Entwurf zur Politischen Klugheit* ---- *iudicium*: Kraft des menschlichen Verstandes, diferente de la memoria y el ingenio]. Ch. Thomasius, J.U. König y J. Ch. Gottsched⁶²⁷ aún no ven el juicio como una capacidad aparte del entendimiento. Baumgarten es el primero en introducir una *facultas iudicandi* que puede ser de tipo intelectual o sensitivo. También Meier diferencia entre el juicio superior y el de los sentidos. Kant, por fin, sitúa el juicio entre el entendimiento y la razón, como la conexión indispensable entre lo general y lo particular⁶²⁸. De esta manera, como lo general puede estar conectado de dos maneras diferentes con lo particular, Kant diferencia dos tipos de juicio: si lo general viene dado (el principio, la ley o regla), entonces el juicio, que subsume lo particular bajo lo general, es determinante. Si sólo viene dado lo particular, y lo general hay que encontrarlo, entonces el juicio sólo es reflexivo. El juicio reflexivo se sirve de un principio de ascensión de lo particular a lo general; si no hubiera un tal principio, la búsqueda de lo general estaría reducida a la arbitrariedad. El principio de *ascensión* no se gana/descubre empíricamente, porque en todo intento de abstracción debe poder preverse, para poder subsumir todos los casos particulares bajo un único punto de vista general. El juicio debe darse a sí mismo el principio⁶²⁹.

A principios del siglo XX disminuye el interés epistemológico del entendimiento, y así también del juicio. Con Gadamer, en los últimos decenios, el término es expuesto en “Verdad y Método” como un “concepto guía humanístico” y se produce un resucitamiento y una nueva valoración del mismo, que veremos a continuación. En la crítica postmoderna a la razón totalizante habría que tener en cuenta a Lyotard⁶³⁰.

Como nos dice Sheila Benhabib, Hans-Georg Gadamer fue el primero en volverse hacia el modelo de *phrónesis* de Aristóteles como una forma de juicio de particulares

⁶²⁶ Ver Thomasius, Christian. *Kurzer Entwurf der politischen Klugheit* (Frankfurt und Leipzig 1710). Athenäum, Frankfurt am Main, 1971, cit. en RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 480)

⁶²⁷ Gottsched, J. Ch. *Erste Grande der gesammelten Weltweisheit*. Leipzig: 1962, cit. en RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 480)

⁶²⁸ Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 60) [50/51]

⁶²⁹ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 480-3)

⁶³⁰ *Ibid.*, (p. 464)

contextualmente situados y situacionalmente sensitivos. Gadamer sintetizó tan poderosamente la teoría ética de Aristóteles y la crítica de Hegel de Kant que, tras su trabajo, ambas riberas de la argumentación llegaron a ser casi indistinguibles. Desde la crítica de Aristóteles de Platón, Gadamer extrajo el modelo de una razón práctica situacionalmente sensible, siempre funcionando contra el contexto de la comprensión ética compartida de una comunidad. Desde la crítica de Hegel de Kant, Gadamer tomó prestada la perspectiva de que todo formalismo presupone un contexto desde el que abstrae y que no hay ética formal que no tenga algunas presuposiciones materiales que conciernan al yo mismo y a las instituciones sociales. De la misma manera en que no puede haber comprensión que no esté situada en un contexto histórico, no puede haber una “posición moral” que no fuera dependiente del *ethos* compartido⁶³¹. Veremos todo esto en los epígrafes consecutivos.

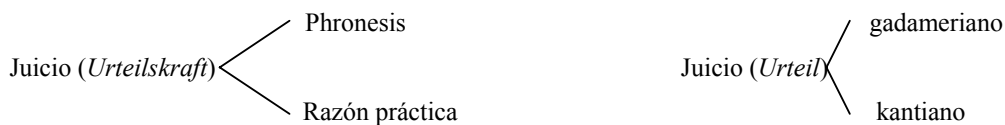
De momento, sin embargo, baste una aclaración. Hay, al menos, dos acepciones del término “juicio” que hoy día tienden a confundirse o, al menos, a darse por supuesta su definición a la hora de hablar de ello. Primero estaría el juicio como una capacidad o facultad relacionada a la prudencia o moderación (o *phrónesis*), a un cierto cálculo de consecuencias para la acción; es una actitud para con la acción que comprende su propio límite⁶³² y por ello está totalmente relacionada a la deliberación y la acción, a la consideración de las circunstancias particulares, en ausencia de una regla general y absoluta, para la toma de una decisión. Es la llamada en alemán *die Urteilskraft* (diferente a la razón práctica kantiana que se fundamenta sobre una ley moral rígida)⁶³³. Pero el “juicio” también puede ser una acción en forma de evaluación de una decisión o acción. Sería *das Urteil*. Este último juicio, como veremos más adelante, puede tener parámetros más o menos absolutos. Aunque la información siempre es limitada, lo que se percibe o

⁶³¹ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 4)

⁶³² Ver THIELE, Leslie Paul (Aug. 2000). “Common Sense, Judgment, and the limits of political theory”. *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, (p. 575)

⁶³³ Gambetta nos dice que ambos, tanto la ciencia como la democracia, adquieren legitimidad por justificación pública. Pero se diferencian no sólo en términos del procedimiento por el que su respectiva justificación es públicamente alcanzada, sino también, y particularmente, en su objetivo. La deliberación concierne eminentemente asuntos no científicos para los que no hay examen disponible listo. (Ver GAMBETTA, Diego (1998). “‘Claro!’: An Essay on Discursive Machismo”, en ELSTER, Jon (ed.). Op. Cit., (p. 39)

se cree percibir se pone en relación o bien con un principio absoluto y universal de la moralidad (al modo kantiano), o bien se consideran, hasta el punto en que sea posible, las circunstancias particulares que dieron lugar a esa decisión y/o acción (al modo gadameriano), utilizando el concepto de *phrónesis* como modelo. Para Aristóteles, la falta de *phrónesis* no es sólo una falta de juicio, sino realmente una falta de acción o, uno podría decir, una falta de juicio *encarnado*. *Phronesis*, entonces, es juicio que está encarnado en la acción; es juicio consumado en la eficacia de la praxis buena. Si veo lo que la situación requiere, pero no soy capaz de llevarme a actuar de una manera beneficiosa a mi entendimiento, poseo juicio pero no *phrónesis*⁶³⁴.



Steinberger nos dice que el buen juicio (*Urteilkraft*) es un rasgo que uno o bien tiene o bien no tiene y es finalmente impenetrable al análisis y a la explicación. Lo que es un tema, entonces, no es la práctica por sí misma (*Urteil*) sino un tipo particular de habilidad práctica (*Urteilkraft*) que no puede, supuestamente, dar una estimación sistemática de sí misma. Y la cuestión es cómo demostrar incluso la existencia de algo tan inestimable⁶³⁵. Uno siempre juzga. Si uno juzga “bien”, se le supone cierta capacidad de razón práctica o de *phrónesis*, de *buen juicio* en cualquiera de sus formas, según se considere qué vía es mejor. Pero de hecho, como veremos, esta división es incierta y poco práctica. Se trata de la división que se establece al oponer Kant a Aristóteles, o incluso Platón a Aristóteles. Los autores que veremos a continuación, sin embargo, lo que tratarán de hacer es unirlos, de una forma o de otra, para tratar de unir las versiones del *buen juicio* que llevan al juzgar bien.

Seguiremos, en orden inverso, viendo el juicio como evaluación, primero, en su acepción kantiana, y segundo en la crítica hacia Kant a partir del modelo gadameriano, para pasar a

⁶³⁴ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 74)

⁶³⁵ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 6)

lo que nos tuviera que decir Aristóteles acerca del significado del término *phrónesis* y sus acepciones como sinónimo del juicio como facultad de la prudencia, para así llegar a una primera conclusión teórica. Previo a esto trataremos de ver la justificabilidad de la división entre los diferentes tipos de juicios.

3.3.2. Juicio político vs. juicio estético y/o moral: ¿falsas divisiones?

El supuesto mundo que compartimos y que permite a los juicios ser generalizables, es el que nos permite pasar de lo estético a lo político, como sólo dos formas de ver ese mundo común, si bien, indeterminado⁶³⁶. Sin embargo, cuando hablamos de uno y otro juicio, político o estético, me refiero a modos del juzgar. ¿Existe alguna diferencia procedimental fundamental entre cada uno de estos juicios? ¿Se refiere alguno de ellos a *objetos* o aplicaciones más aprehensibles, o menos? ¿Nos referimos realmente a objetos o aplicaciones diferentes en algún sentido fundamental?⁶³⁷. Se trata de preguntas que podrían ser tildadas de postmodernas: ¿existe una diferencia *fundamental* entre arte y política, entre ética y estética?

Según Beiner, es probable que todas las formas de juicio compartan una naturaleza básica, que es la reflexividad, por su falta de posibilidad de ser determinados por reglas o conceptos. También es posible que haya algunas diferencias interesantes, como por ejemplo entre los juicios legales (hechos por un juez en la corte) y aquellos hechos por legisladores o ciudadanos ordinarios que evalúan la política (juicios políticos), o bien entre estos juicios, político y morales, y aquellos sobre el arte (juicios estéticos). Una teoría del juicio completa articularía tanto los parecidos fundamentales como las diferencias⁶³⁸, pero también tendría en cuenta que estas diferencias nunca son absolutas y/o estáticas. Trataremos de verlo a continuación.

⁶³⁶ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 103)

⁶³⁷ Ver GADAMER, H.-G. (1960/90). Op. Cit., (p. 121-2) [102/103]

⁶³⁸ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. xii)

Yendo primero hacia el así llamado juicio estético, Ritter y co. nos dicen que se trata de la reflexión filosófica acerca de lo bello y del arte⁶³⁹. Si es estipulado que el juicio mismo es una cuestión de poner juntos un universal y un particular, esto quiere decir predicar un concepto de alguna cosa individual. En el caso del juicio estético, el concepto en cuestión es la belleza (*Schönheit*), pues el juicio estético es simplemente una cuestión de llamar a algo bello⁶⁴⁰. Gadamer, sin embargo, nos recuerda la relación entre lo bello y lo bueno, diciendo que en la filosofía griega antigua, el concepto de lo bello llega a la más estrecha relación con el de lo bueno (*agathon*), en cuanto que tanto lo bello como lo bueno deben ser elegidos por sí mismos, y no se trata de instrumentos útiles para un propósito ulterior⁶⁴¹. La identidad entre lo bueno y lo bello podría seguir dándose, incluso después de las corrientes post- o trans- modernas del siglo XX, Heidegger, Gadamer y Derrida, entre otros muchos, siempre y cuando no fueran conceptos absolutos e inamovibles. Podríamos decir que un concepto depende del otro si el juicio central es un juicio estético o político.

En el diccionario histórico editado por Ritter y co., se nos dice que en el siglo XVII el juicio como tal se separa elevándose por encima de la impresión a través de los sentidos, de manera que el juicio estético pronuncia la cuestión de la posibilidad de fundamentación de su pretensión de validez (universal) y así toma una posición intermedia entre el juicio de los sentidos y el juicio del conocimiento lógico⁶⁴². En la ilustración alemana se le adscribe al juicio estético, una vez dividido del juicio lógico, un conocimiento (si bien) confuso y claramente contrapuesto al saber claro y distinto de la filosofía (o juicio lógico que parte de la razón *pura*). En Kant, como hemos visto, la estética descansa sobre un juicio estético libre y autónomo, que busca su fundamentación en un camino intermedio (en una determinación formal) entre el empirismo y el

⁶³⁹ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 462)

⁶⁴⁰ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 133)

⁶⁴¹ GADAMER, H.-G. (1960/90) (p. 482) [453/454]. A partir de Aristóteles no vuelve a haber en la modernidad un estudio ético-práctico del juicio. Muchos autores lo mencionan – pero no lo estudian -. La analítica del juicio se mueve hacia el gusto a partir de Baltasar Gracián, los estetas franceses e ingleses del s. XVII-XVIII, hasta Kant y su crítica al juicio. Políticamente el juicio se comienza a tratar a partir de Tocqueville. La vertiente política del gusto es apartada para llevarlo a la esfera más bien periférica de la estética. (Ver VOLLRATH, E. Op. Cit.)

⁶⁴² RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 462)

racionalismo de las estéticas de su tiempo⁶⁴³. El juicio estético sólo se dirige hacia la “Belleza pura”, en oposición a lo agradable, lo meramente bueno o lo sublime, que es un sentimiento meramente subjetivo (sin pretensión de validez). En contraposición al juicio determinante lógico, el juicio estético no subsume lo especial bajo lo general (juicio determinante), sino que reflexivamente debe antes buscar lo general aplicable a lo singular (juicio reflexivo), según Kant. Al juicio estético como expresión de un sentimiento propio se le une una validez universal subjetiva, debido a la posesión de las mismas cualidades de todos los que se enfrentan al juicio, en relación a la dotación emocional, sensitiva y cognitiva⁶⁴⁴.

Me centraré, sin embargo, en proponer mi tesis, que coincide con lo que dice sobre el siglo XX Ritter y co., donde el interés sobre la *Urteilkraft* y el juicio estético se tienden a confundir y a ser utilizados paralelamente, tomándose, a partir de Kant, el juicio reflexivo como forma básica y el juicio determinante como “restringido juicio reflexivo”⁶⁴⁵. Esta afirmación se deja explicar también por Steinberger, cuando dice que la teoría moderna del juicio, con su foco en los asuntos estéticos, es en este respecto fundamentalmente aristotélica, ya que su meta implícita es vindicar la defensa aristotélica del pensamiento no lógico, no científico⁶⁴⁶.

Tal y como yo lo veo, el juicio estético en Kant es como el juicio moral y político en Aristóteles. Se trata de un juicio reflexivo, no lógico ni científico. Pero mientras que en Kant el juicio estético es no cognitivo y fundamentalmente subjetivo⁶⁴⁷ (aunque con pretensión de validez universal) en oposición a su juicio moral y legal (del que depende

⁶⁴³ La mayor parte de los prolongamientos en relación al juicio estético parten de la Crítica al juicio de Kant, e intentan darle más competencias que las meramente estéticas. El punto de mayor crítica es la diferenciación de Kant entre juicio determinante y reflexivo. Gadamer toma una perspectiva hermenéutica evitando la prolongación de la filosofía trascendental. Arendt explica la autonomía del juicio estético como relación hacia los demás. Lyotard también. Bourdieu critica la división entre gusto de sentimiento y gusto de reflexión, que no tiene en cuenta las formas sociales e históricas de la expresión estética. (Ver *Ibid.*, (p. 463-4))

⁶⁴⁴ *Ibid.*, (p. 463). Según Kant, también el juicio estético se divide en un juicio del gusto, que se refiere a un sentido o sentimiento y un juicio de la reflexión, que se interesa por el estado del deseo en el sujeto y este interés crea el deseo, que es una complacencia contemplativa, ya que se refiere únicamente al juicio.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 128)

⁶⁴⁷ Ver *Ibid.*, (p. 138-40). Ver también STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). “Hannah Arendt on Judgment”. *American Journal of Political Science*, Vol. 34, No. 3, (p. 818)

su juicio político), en Aristóteles se trata de un juicio cognitivo, si bien reflexivo, en el que el particular (a través del sujeto) se dirige a un ideal de vida bueno, dependiente sin embargo de ese mismo particular y de su contexto. En el siglo XX, Gadamer trata de romper las divisiones conceptuales entre juicio determinante y reflexivo, juicio estético y moral, objetividad y subjetividad, y con ello critica fundamentalmente, al menos, la posición kantiana (si no parcialmente también la posición aristotélica), e indirectamente la posición de Arendt⁶⁴⁸, quien trata de leer la *Crítica al juicio* de Kant en clave política para, haciendo un uso quizás extremo de la interpretación (cerrando los ojos a la filosofía política kantiana dependiente siempre del principio moral y/o legal), “descubrir” una teoría del juicio político (no cognitiva, según Beiner⁶⁴⁹) que aplicar al mundo que la rodeaba, manteniendo, sin embargo, las categorías de determinismo vs. reflexividad, objetividad vs. subjetivismo, etc. Ella lo expresa de la siguiente manera:

¿Podría ser que este correcto amor por la belleza, el tipo propio de relación con las cosas bonitas – la *cultura animi* que le hace al hombre estar listo para cuidar de las cosas del mundo y que Cicerón, por oposición a los griegos, adscribió a la filosofía – tenga algo que ver con la política? ¿Podría ser que el gusto perteneciera a las facultades políticas?⁶⁵⁰.

A Arendt le llama la atención el descubrimiento del fenómeno del juicio por parte de Kant en su *Crítica al juicio*, y que llegara a dicho descubrimiento examinando el fenómeno del gusto, que se ha supuesto siempre que estaba en el exterior del ámbito político y del dominio de la razón⁶⁵¹. Arendt une el juicio político y el estético⁶⁵², a partir de su lectura de Kant, pero mantiene una fuerte división entre el sujeto y el objeto, a

⁶⁴⁸ Aunque es precisamente Arendt, según un interesante comentario de Bernstein, en su análisis de la acción, quien ayuda a focalizar agudamente las implicaciones radicales del análisis de Gadamer cuando éste afirma el papel crucial del diálogo, la conversación y las preguntas en el contexto del diálogo con las obras de arte, textos y tradición. Un diálogo o conversación entre individuos (como reconoce Gadamer) debe estar basado en el respeto mutuo, la igualdad, una voluntad de escuchar y poner en riesgo los propios prejuicios y opiniones. (Ver BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 219-20))

⁶⁴⁹ Ver BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 136)

⁶⁵⁰ ARENDT, Hannah (1961). “The crisis in culture: It’s social and its political significance”, en *Between Past and Future*. Viking Penguin, (p. 209)

⁶⁵¹ *Ibid.*, (p. 214)

⁶⁵² Kateb argumenta que Arendt parte de la transformación, hasta el grado más posible, de fenómenos políticos en fenómenos estéticos; que su interés en el juicio es un interés en el juicio estético, más bien que en lo que los otros considerarían propiamente juicio político; y que su interés en el juicio estético deriva de su deseo primario de ver los fenómenos políticos como estéticos. (Ver KATEB, G. (2001). “The Judgment of Arendt”, en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (p. 121))

través de la división mundo vs. espectador, y considera que el que juzga el mundo lo hace como espectador desinteresado, del mismo modo que el que juzga una obra de arte; y aunque el juicio surge de él, y por tanto está determinado por su subjetividad, le confiere un cierto grado de objetividad el objeto al que se dirige, común a todos, y su distancia hacia el mismo. De todas formas, y a pesar de su voluntad de objetividad, el juicio político de Arendt, derivado del estético de Kant, carece de estatus cognitivo, es decir, no se aproxima a ningún tipo de verdad determinante o absoluta.

Habermas critica que Arendt, renegando de llevar el discurso práctico al ámbito del discurso racional, le niega el estatus cognitivo y con ello separa el conocimiento del juicio práctico. Una dicotomía rígida entre lo cognitivo y lo no-cognitivo, excluyendo cualquier dimensión cognitiva del juicio estético, parece desatender el elemento “reflexivo” que pertenece incluso a los juicios cognitivos (los elementos de discreción o “juicio” en un sentido reflexivo requeridos para juicios cognitivos problemáticos); también parece desatender el punto hasta el que incluso juicios estéticos dependen de discriminaciones cognitivas o intuiciones cognitivas⁶⁵³. Habermas, como Arendt, saca la inspiración filosófica de la filosofía crítica de Kant, pero, a diferencia de Arendt, cree que el juicio moral tiene una base cognitiva, y que el discurso práctico está orientado primariamente a establecer la verdad⁶⁵⁴. Gadamer critica de hecho esta misma división entre cognitivo y no-cognitivo⁶⁵⁵, como veremos.

⁶⁵³ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 137). A diferencia de Kant, Beiner nos dice también que todos los juicios humanos, incluyendo los juicios estéticos (y políticos), incorporan una dimensión cognitiva necesaria (Ver BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 114)). Ophir puntualiza que mientras que los juicios que apelan a ideas estéticas pueden ser solamente implícitamente cognitivos, los juicios que apelan a ideas teleológicas envuelven pretensiones explícitas cognitivas. (Ver OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p. 175))

⁶⁵⁴ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 12). De este debate de si los juicios son cognitivos o no cognitivos, surge el interés hacia dos dificultades que conciernen al juicio: por una parte el problema de la validez normativa y por otra la cuestión empírica de cómo la gente hace estos juicios. (Ver BLAUG, Ricardo. Op. Cit., (p. 181))

⁶⁵⁵ Interesante resulta la explicación de Ritter y co., donde se contraponen las posiciones en las que se afirma o se niega la pretendida verdad o falsedad de los juicios morales, en oposición o equivalencia a los juicios descriptivos: intuicionistas británicos (neo-naturalistas o descriptivistas o realistas morales) vs. no-cognitivistas éticos (prescriptivistas). Se trata de una de las preguntas centrales de la discusión metaética del siglo XX. Aunque tampoco todas las posiciones son absolutas, así pues hay autores que piensan que los juicios morales tienen una capacidad de verdad, pero no creen que existan hechos morales o propiedades morales, como J. Skorupski y J. Habermas. De aquí se derivan las concepciones internalista y externalista. El internalista dice que quien considera un juicio moral correcto, reconoce necesariamente tener razones de actuar de esa forma y también está motivado necesariamente a actuar así (aunque autores como Hampton matizan y diferencian entre razones y motivaciones para la acción moral). La concepción externalista dice

Gadamer no es totalmente original en su idea de unir el juicio moral/político y el estético, pues la mayoría de los predecesores de Kant en la teoría moderna del juicio piensa la facultad del juicio estético como análoga a, o quizás incluso idéntica a, la facultad del juicio moral o político⁶⁵⁶, y nadie con mayor propiedad que Shaftesbury, quien vio como central la relación entre la política y la estética para el juicio y su esfera⁶⁵⁷. E incluso posteriormente a Kant, Nietzsche considera que la percepción kantiana de una razón práctica y un juicio moral son obsoletas, ya que en su opinión hay que reconocer la “ilusión del juicio moral” y el vencimiento de la ética normativa que se funda sobre ella. Para él el juicio moral no trae verdades generales y válidas, sino que los hombres ponen la moral y ésta está relacionada a un contexto social e histórico⁶⁵⁸. Sí es algo más original en su idea de que las categorías de sujeto y objeto y de juicio reflexivo y determinante no son válidas, o al menos son discutibles y no son absolutas, y que el argumento de la verdad es un argumento bastante más amplio que de manera formal e informal se le puede atribuir a una gran cantidad de fenómenos de la vida humana.

que se puede tomar como verdadero un juicio moral sin poseer razones para la acción correspondientes, y sin verse motivado en caso alguno a actuar correspondientemente. Dancy, McDowell, McNaughton y Nagel defienden que no hay contradicción entre el realismo y los dos tipos de internalismos para con las acciones y las motivaciones, ya que quien considera sinceramente un juicio moral como verdadero, también está motivado para actuar en consecuencia, porque no sólo el deseo, sino sobre todo la creencia mueven al sujeto a actuar. (Ver RITTER, J., GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 470-2))

⁶⁵⁶ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 145). Esta posición también tiene, por supuesto, sus críticos, como por ejemplo Kateb, quien comenta que la diferencia crucial entre el juicio político convencional y el juicio político esteticizado (o juicio estético politizado) es que el primero ve toda la política como abarcable por categorías instrumentales. El analista político *normal* (cursiva mía) procede a subsumir eventos políticos bajo unos pocos motivos interesados y “realistas”, y ve la acción política como predecible. (Ver KATEB, George (2001). Op. Cit., (p. 127)). Personalmente, sin embargo, dudo de la predecibilidad de la política y mucho más de que un analista pueda subsumir eventos políticos bajo cualesquiera intereses.

⁶⁵⁷ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 113)

⁶⁵⁸ Esto tiene su expresión en la sociología del siglo XIX (Mill, Spencer, Durkheim), que investiga el juicio moral como un comportamiento con aspectos cognitivos y afectivos en su constitución y desarrollo, a través de la relación del individuo con su contexto. En el siglo XX se expresa en Luhman (*Soziologie der Moral*), en la psicología moral de Piaget y Kohlberg, y en Brentano, quien fundamenta el conocimiento moral desde el punto de una psicología descriptiva y busca su estructura análoga al juicio lógico. Descansa sobre una “cierta corrección interior”. Aunque no tiene su reflejo en otros teóricos como Edmund Burke, en el cual también política y estética descansan sobre el mismo principio, pero quien se muestra incapaz de presentar unitariamente su relación. Deja los ámbitos de política y estética, acción y gusto, estar uno junto al otro sin ligarse. (Ver *Ibidem*). Ver (entre otras de sus obras), NIETZSCHE, F. (2000). *Zur Genealogie der Moral*. Reclam: Stuttgart

Un ejemplo con respecto a esta apertura del concepto de *verdad* es el que nos comenta Steinberger, en relación a la *buena* política. Nos dice este autor que aunque la mayoría de nosotros tenemos nuestras dudas sobre el grado en el cual la especulación abstracta teórica puede proveer respuestas a preguntas políticas, también tendemos a resistir el tipo de anarquía intelectual y política que un escepticismo verdaderamente radical puede implicar. Creemos que en política algunas respuestas *son* mejores que otras, incluso si aquellas respuestas no pueden ser probadas de manera tradicional. Una manera de sostener esta creencia, entonces, es posicionar la existencia de un sentido común, atribuirlo a los ciudadanos de una república, y encontrar en él las raíces más o menos confiables y objetivas de la sabiduría política y el buen juicio. Existe, pues, una verdad, pero es una verdad no definible ni demostrable. Sin embargo, nos sigue diciendo Steinberger, existe una aproximación alternativa, en la que se trata de focalizar en el así llamado "arte" de la política. De acuerdo con esta aproximación, la política es esencialmente una empresa estética, y la sabiduría política es un asunto de creatividad y gusto. Como el juicio estético en general (al menos en algunas comprensiones influyentes), el juicio en la política es no-científico, aunque envuelve estándares y criterios que permiten, de todas formas, un cierto tipo de justificación clara, lo cual nos salva del nihilismo⁶⁵⁹. Ambas versiones, como vemos con facilidad, no son contradictorias. Los criterios y estándares del juicio político son la estructura o estructuras de la verdad como lecturas de lo *bueno*. Esto lo vemos en que Gadamer y Arendt buscan ambos mostrar la importancia del gusto como un sentido cívico comunitario, un *sensus communis* que es básico para la estética, la comprensión y la política. El juicio es comunitario e intersubjetivo; depende de una manera o de otra de otras personas que juzgan y no es una facultad del Hombre en su universalidad, sino de individuos humanos en su particularidad y pluralidad⁶⁶⁰. Esta posición, como ya hemos visto, ha sido también defendida por Nietzsche [*Der Wille zur Macht*], quien dice que el arte es la única respuesta posible o "contra-movimiento" a la "decadencia" de la religión, moral y filosofía moderna⁶⁶¹. Es la única respuesta, nos diría, a una moral de principios

⁶⁵⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 34). Esta posición es la que toma Kant en relación con su juicio estético.

⁶⁶⁰ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 219)

⁶⁶¹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 41)

férreos y estáticos, que no dejan espacio para el *descubrimiento* o la dinamicidad de la verdad.

Como la verdad estética, la sabiduría política no envuelve nada que pudiera familiarmente ser llamado *fundacional*. La sabiduría política se resiste a apelaciones estándares al discurso y al criticismo racional; sus pretensiones son, por así decir, independientes, autónomas y auto-sustentadas, y su verdad, como la del arte, es una verdad oscura y auto-evidente. Es oscura porque pocos pueden tener acceso a ella, y auto-evidente porque sólo es conocida por unos pocos privilegiados, no sobre la base de un discurso y análisis sistemático, sino sólo y exclusivamente a través de un tipo de inspección inmediata⁶⁶². O, como nos dice Thiele, el juicio moral y político en último término se funda en un conocimiento tácito, que puede ser definido como sentido común profundizado y ampliado por la experiencia de mundo⁶⁶³. Se produce así una identificación entre la verdad estética y la verdad política y moral, y, por tanto, una identificación estructural, si bien no material, entre el juicio estético y el político.

Steinberger nos dice que cree que el juicio político *es meramente una especie de la categoría más amplia del juicio mismo*. El juicio es, por hipótesis, la actividad mental en virtud de la cual predicamos los universales de los particulares. Cuando esta actividad ocurre en un escenario político con respecto a universales y particulares de una naturaleza política, entonces tenemos juicio político⁶⁶⁴. Luego, no diferencia en el procedimiento, más que en la aplicación, es decir, diferencia el juicio a posteriori y no por su funcionamiento, que siempre es igual. Hampshire, sin embargo, nos dice que en la experiencia estética no se está moviendo hacia la solución de un problema, o eligiendo entre alternativas, como lo está en el pensamiento y la acción⁶⁶⁵, y por lo tanto diferencia

⁶⁶² *Ibid.*, (p. 42)

⁶⁶³ THIELE, L. P. Op. Cit., (p. 565). Blaug nos dice que el juicio político es un acto de evaluación y asesoramiento sobre cuestiones de poder que admite la validez universal. Los ciudadanos de una democracia no debería confiar en, e incluso deberían tener miedo de, el poder, ya que es esta respuesta emocional la que los pone sobre alerta sobre los efectos que podría tener. (Ver BLAUG, R. Op. Cit., (p. 197))

⁶⁶⁴ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. vii). Lo mismo nos dice Arendt, según Beiner. Ver BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 138)

⁶⁶⁵ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 119-20)

el juicio estético del político, pero más que desde el punto de vista procedimental, los diferencia desde el punto de vista de la importancia del fin o su modo, tal como yo lo interpreto. Sin embargo, sí creo que la experiencia estética resuelva un problema, pero se trata de un problema diferente al problema relacionado con la acción *política* como tal. Las consecuencias podría convertir en diferentes el problema estético del político. El arte puede ser política y la política puede ser arte, y el que juzga ese arte o esa política es el que quizás le deba dar su papel o preponderancia. Beiner también los diferencia comentando que el juicio práctico, a diferencia del juicio estético contemplativo, es esencialmente teleológico, engranado con la determinación de los fines apropiados⁶⁶⁶, pero también parece una diferenciación en la aplicación más que procedimental, pues es la materialidad del fin lo que cambia la orientación del juicio y, sin embargo, ¿podemos excluir tan tajantemente la búsqueda o el establecimiento de fines en el juicio estético como quizás contrapuesto al juicio práctico? En mi opinión, la misma voluntad de la estética de expresar *su* verdad le confiere una teleología en la comunicación y la persuasión que, dependiendo del ámbito y del contexto, se pone a la par del juicio práctico (sea éste político o moral o incluso legal). Lo que sí estaría dispuesta a afirmar es que las consecuencias del juicio político pueden ser más inmediatas y/o directamente aprehensibles que las del juicio estético, es decir, puede afectar más fácilmente a sujetos que no necesariamente están a su albor.

Usualmente nos inclinamos a preguntar si el concepto de juicio político es en algún sentido una categoría ética. La respuesta, según Steinberger, depende de la estructura particular del significado y la verdad de la que emergen estos juicios. Juzgar es ejercer la facultad del sentido común interna a una forma de vida. Pero, como hemos visto, las formas de vida y las estructuras de la verdad que las caracterizan, no son de una pieza. Cada una refleja su propia historia efectiva; pues cada una propone una estructura de la verdad que puede muy bien ser distintiva y única, un artefacto de un tiempo y lugar particulares⁶⁶⁷. El buen juicio en la política es un asunto de crear pretensiones y tomar decisiones que son consistentes con y autorizadas por las asunciones preponderantes y las

⁶⁶⁶ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 95)

⁶⁶⁷ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 300)

creencias tácitas de una tradición socio-cultural. Si esas asunciones y creencias requieren que las decisiones políticas pasen un examen de legitimación moral, entonces el juicio en la política probablemente envuelva criterios éticos; si no, no. La cuestión de la moralidad y el juicio depende, por tanto, de comprensiones particulares de la naturaleza y la finalidad de la política, y éstas son, al menos hasta un determinado punto, cuestiones de hechos históricos, no filosóficos⁶⁶⁸. Zerilli completa este comentario con otro que me parece muy interesante:

Los criterios deben ser considerados al elegir entre juicios que compiten, pero estos criterios nunca pueden funcionar como prueba de que un juicio sea correcto. Consecuentemente, no hay ni un único argumento que pueda o deba persuadir a cualquiera capaz de razonar, sin tener en cuenta su posición o contexto, de un juicio particular estético o político. Esta es la razón por la que la retórica, que tiene en cuenta estas cosas, es un modo de discurso capacitador en la interlocución propia a estos juicios⁶⁶⁹.

Según Ritter y co., el juicio moral es o bien la conciencia hacia las acciones propias y de los demás, o bien el juicio de una comunidad hacia el valor de una cosa o persona⁶⁷⁰, es decir, es o bien algo relativamente personal o algo relativamente comunitario. El contenido de cuestionamientos éticos está en relación a la conceptualización del “Bien” y del “Mal”, de lo “malvado” y lo “virtuoso”, es decir, todo depende de lo que se quiera decir, o dicho de otra manera, todo depende de la teoría de la justicia a partir de la cual comprendamos el mundo.

La cuestión de la moralidad es una cuestión de extrema dificultad. No me compete entrar en ella en esta tesis, si no es para aclarar que el debate entre una moral fundamentada racionalmente y una moral fundamentada a través de los sentidos se ha venido dando desde siempre. Incluso en Aristóteles, y en toda la tradición de la ética clásica que parte de él, la razón es el principio del juicio, mediante la cual se distingue entre verdadero y

⁶⁶⁸ *Ibid.*, (p. 301). Según Thiele el “buen juicio” es la virtud que como ciudadanos exigimos a nuestros políticos, y la virtud que como ciudadanos *deberíamos* tener para que la salud y la riqueza de una democracia participativa perviva. (Ver THIELE, Leslie Paul. Op. Cit., (p. 566). Esto constituye en mi opinión sólo un idealismo democrático y de individuos auto-suficientes.

⁶⁶⁹ ZERILLI, Linda M.). “WE FEEL OUR FREEDOM: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”. *Political Theory*, Vol. 33, No. 2, (p. 170)

⁶⁷⁰ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 465)

falso, bueno y malo, que actúa como determinante de la voluntad para el bien hacer a través del control de los afectos y con el examen de la moralidad de las acciones de los demás. Sin embargo, Aristóteles mismo diferencia ya entre el conocimiento de lo bueno (o el Bien) en general y la aplicación de juicios morales en el caso particular y la teoría del punto medio es, según Gadamer, sólo una forma de guiar la acción. Las diferenciaciones morales de acciones individuales, no son deducidas, sino que descansan sobre experiencias y cambian con respecto a éstos de caso a caso⁶⁷¹.

Con anterioridad a Kant, en el cambio al siglo XVIII, el juicio moral se convierte en centro de las discusiones éticas, cuando a partir de la filosofía de sentido moral inglesa se pone en cuestión el conocimiento racional demostrativo como base del juicio moral, y, en vez de, se señala la competencia del sentido⁶⁷². Para Kant, sin embargo, según Ritter y co., el Bien y el Mal vuelven a ser absolutos de la razón. Sólo a través de la razón puede el hombre juzgar lo que va más allá de *Wohl* y *Übel* hacia el bien y el mal en sí; por eso mismo, en cuestiones de la moral, uno depende únicamente del uso propio y digno de la razón. Pero, el juicio práctico no depende de la subsunción de lo particular a una regla general, sino que depende de que el sujeto que actúa se pregunte, si la máxima de su acción puede tener la generalidad de una ley natural. El juicio moral no se relaciona a una adecuación de la acción a la ley ni a la coincidencia sentida del espíritu con la determinación comunitaria del ser humano. La afirmación de la autonomía de la voluntad hacia el Bien se experimenta subjetivamente como sentimiento del respeto, por lo que el

⁶⁷¹ *Ibid.*, (p. 465)

⁶⁷² Hobbes y Locke ven el juicio moral fácticamente como una expresión de la obediencia o desobediencia en relación a una autoridad objetiva, pues el primero comenta que la posibilidad de un juicio moral y una ciencia moral sólo surge en sociedad, donde se establece un acuerdo de lo que significa el “Bien”, como guía al posterior comportamiento de los ciudadanos. John Locke también duda de la existencia de “innate practical principles”, y comenta que las obligaciones morales sólo existen cuando pueden ser fundamentadas racionalmente, y por tanto, cuando están en un *codex*. Lord Shaftesbury, por el contrario, afirma que el hombre conoce por naturaleza el Bien y es propenso a respetar el interés de la especie como final superior de toda acción, y así controlar sus afectos a través del sentido del “moral sense”, que se puede igualar al “juicio”. Pero, de nuevo, Hutcheson y Hume desmantelan la idea de Shaftesbury de un paralelo entre el juicio moral y el estético, y de la relación con el lógico, pues Hume afirma que el sentido de la simpatía es corregido e intersubjetivamente reflejado en el intercambio de opiniones en sociedad. La generalización del sentido moral con el uso del lenguaje consensual en la comunicación de juicios morales constituye el “sentido común” en relación a lo bueno y lo malo dentro de una determinada comunidad de valores, y es por tanto dependiente de la sociedad y de su contexto. (Ver *Ibid.*, (p. 466-7))

juicio moral puede ser estímulo moral (*sittliche Triebfeder*)⁶⁷³, sin embargo se trata de una subjetividad diferente a la que guía el juicio estético y diferente también a la que determina el “moral sense” de la sensibilidad entendida estéticamente, ya que para él la estética no tiene relación alguna moral sobre la voluntad. Según Beiner, Kant pensó que los juicios morales son también determinados por principios morales básicos (el imperativo categórico, en particular), mientras que la posición de Arendt en este punto no está tan clara⁶⁷⁴. Kateb comenta que el elemento más importante en la estetización de la política en Arendt es la subordinación de la moral, más que la practicidad o la verdad, la moral amenaza la estética, cuando el campo estético propuesto es la vida política⁶⁷⁵, pero esta interpretación me parece que sitúa a Arendt en un ámbito quizás excesivamente postmoderno en que la moral se vuelve estética.

Si seguimos esta visión de la moral, más bien formal, que defiende Kant, podríamos decir con Benhabib que el juicio moral es crucial en al menos tres dominios de la interacción moral: la valoración de los deberes de uno; la valoración del curso específico de la acción de uno como realizando estos deberes; y la valoración de las máximas de uno como encarnadas, expresadas o reveladas en la acción; en la valoración de los deberes de uno, estamos concernidos con reconocer una situación particular como siendo una que apela más allá de un tipo específico de deber moral. Para identificar la “relevancia moral” de determinadas situaciones y circunstancias (que nos llevan a un deber *prima facie* para actuar de cierta manera), y para poder caracterizarlas como que apelan al deber de honestidad, o la virtud de la lealtad o generosidad, o para al menos identificar la situación como de un tipo particular, utilizaremos el juicio moral⁶⁷⁶. Pero parecería que, en la interpretación de Benhabib, el juicio moral nos da una respuesta única, considerando unas circunstancias específicas, acerca de lo que responde a una moral formal y universal. Cambian las circunstancias, y con ello la consideración de la moralidad, pero no lo que se considera la moralidad *en sí*.

⁶⁷³ *Ibid.*, (p. 467-8)

⁶⁷⁴ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. xii)

⁶⁷⁵ KATEB, George (2001). Op. Cit., (p. 122)

⁶⁷⁶ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 25). El mismo pasaje aparece en BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit., (p. 191)

Larmore nos da otra vuelta de tuerca más, diciéndonos que sí existen reglas morales, pero que éstas son esquemáticas o formales. Este esquematismo deja abierto a la interpretación el ámbito de aplicación conforme a determinadas circunstancias, pues en el conflicto moral no se trata de ninguna incompatibilidad entre deberes morales en abstracto, sino que se trata de la incompatibilidad entre lo que requerirían en las circunstancias, y es en la aplicación al contexto de la reglas donde el juicio moral (también llamado imaginación moral) juega su papel, al elaborar y apreciar diferentes cursos de acción que sólo son parcialmente determinados por el contenido dado de las reglas morales, para aprender lo que en una situación particular es de hecho lo mejor que se puede moralmente hacer. De esta manera, concluye Larmore, el hecho de que ciertas obligaciones requieran imaginación moral y juicio moral para ser reconocidas y satisfechas explica por qué éstas son las obligaciones que comúnmente asociamos con la virtud y la bondad moral⁶⁷⁷, pues no se trata sólo de la aplicación de la regla general, sino de la búsqueda del modo de su aplicación dependiente de la consideración de las circunstancias. También Benhabib nos dice que la identidad de una acción moral no es una que pueda ser construida a la luz de una regla general que gobierne instancias particulares sino que supone el ejercicio de la imaginación moral que activa nuestra capacidad para pensar de narrativas posibles y hacer descripciones a la luz de las que nuestra acciones puedan ser entendidas por los otros⁶⁷⁸.

En relación al juicio legal, ni Arendt ni Kant pensaron que esta capacidad especial que Kant llamó juicio reflexivo estaba envuelta en el derecho. Ambos veían los juicios legales como determinados por reglas y principios, mientras una de las características clave de los juicios reflexivos es que no pueden estar determinados por reglas o conceptos. Pero nosotros vemos esto como una imagen no realista de lo que el juicio legal realmente conlleva. De hecho, uno podría decir que el método clave del derecho común es exactamente el buscar lo general para lo particular⁶⁷⁹. Al contrario que el juicio en el sentido lógico, el juicio jurídico no es un acto de afirmación o negación, que pone en

⁶⁷⁷ LARMORE, Charles (2001). Op. Cit., (p. 50-7)

⁶⁷⁸ BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit., (p. 190)

⁶⁷⁹ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit. (p. xii)

relación dos expresiones, sino que es una norma individual limitada al caso concreto⁶⁸⁰. Para Kant posiblemente, la versión legal es la versión fácil del juicio moral – hay una ley que materialmente ha de cumplirse – en el que hay principios que determinan la moralidad de manera más o menos estructural o formal (el imperativo categórico). Arendt quiere probablemente separar la legalidad de la moralidad, para dar de ella una visión política que ella iguala a la crítica al juicio estético kantiano. Su negativa a considerar el juicio legal como juicio reflexivo, sin embargo, me da pie a dar quizás la última vuelta de tuerca a este trabajo.

Las reglas son normalmente abiertas, sujetas a interpretación y, de hecho, construidas en el curso de su aplicación. Incluso las reglas que son deliberadamente inventadas son propensas al conflicto de maneras no previsibles, como son las reglas que emergen de procesos latentes. Como las prioridades son establecidas y los conflictos resueltos, a las reglas se les da forma. Incluso una regla singular es propensa a ser indeterminada, porque no puede ser escriturada para todas las circunstancias y necesita un tipo de interpretación que envuelve decidir lo que querrá significar⁶⁸¹.

Considerando la crítica de Gadamer al juicio estético de Kant, e indirectamente a la interpretación política de ese juicio de Arendt; considerando la crítica de Beiner al juicio legal y moral determinante de Kant y de Arendt, y a la falta de propiedad de la lectura de Arendt de Kant en relación a su interpretación de la Crítica al juicio, y poniendo en común todas las críticas, que iremos viendo a lo largo de todo este sub-epígrafe, puedo concluir *ex ante* que cualquier juicio, ya sea legal, estético, moral, político o incluso científico, se mueve en la línea en cuyos extremos (irreales, por lo demás) están los juicios reflexivo (por un lado) y determinante (por el otro). Hasta qué punto uno está más cerca de un extremo o de otro le compete al lector juzgarlo.

⁶⁸⁰ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 459)

⁶⁸¹ HOLLIS, M. (1994). Op. Cit., (p. 184)

3.3.3. Falsa división juicio determinante vs. juicio reflexivo: racionalidad vs. razonabilidad

Un punto interesante acerca de la relación entre ciudadano democrático y su posesión (no comprobable) de juicio político es que esa misma posesión del juicio político depende de la incertidumbre y la falta de información sobre la situación en la que nos encontramos, y que nos traslada desde la apelación a la racionalidad a la apelación de la razonabilidad (más o menos prudente). Lo que es razonable para nosotros es ciertamente más amplio en alcance de lo que es meramente racional para nosotros; es público en su naturaleza, mientras que lo racional tiene una naturaleza privada; de todas formas lo razonable no puede ser derivado de lo racional, aunque no está enteramente separado de ello⁶⁸².

Se trata de dos reconstrucciones racionales diferentes, según Hollis. La primera es subjetiva, la segunda intersubjetiva; en la primera actúa un agente, en la segunda un actor; la primera es instrumental y explica la acción como elección racional, mientras que la segunda trata de comprender la acción como obediencia inteligente a las reglas del juego, donde se produce la interrelación de los jugadores⁶⁸³. Se trata, en fin, o bien del seguimiento de una regla o principio, que convierte la acción en racional, o bien de la comprensión de las circunstancias, que posibilita el cambio o la variación en la obediencia de dichas reglas. Se trata de la contraposición entre el juicio determinante y el juicio reflexivo, aplicado a la decisión relativa a la acción.

Weinsheimer nos dice que la razón no es absoluta e infinita. No es master de ella misma. La razón es histórica; y no puede liberarse completamente del prejuicio, la tradición, y las condiciones concretas en las que opera porque no puede escapar de su historia. La historia va antes que la experiencia individual y tiene una influencia pre-determinante

⁶⁸² FERRARA, Alexandro. Op. Cit., (p. 18). Ver también RORTY, R. (2000). "Universality and truth", en BRANDON, Robert (ed). *Rorty and his critics*. Blackwell: Massachussets, Oxford, (p. 12). Sen comenta que la racionalidad es la necesidad de sujetar las elecciones de uno a las demandas de la razón. (Ver SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 4))

⁶⁸³ Ver HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 256). Acerca del juego, ver Gadamer y Wittgenstein (¡!!!)

sobre ella⁶⁸⁴. Por su parte, la razonabilidad, como el juicio, no envuelve pretensión de verdad que pueda ser probada, pero tampoco es meramente una cuestión de preferencia subjetiva⁶⁸⁵, o como diría Gadamer, la legitimación filosófica de la pretensión de verdad de las formas de conocimiento que se encuentran tan lejos de la ciencia es una profundización en el fenómeno de la comprensión. Y es la filosofía y el arte los que pronuncian la advertencia más insistente a la conciencia científica de admitir sus propios límites⁶⁸⁶. Y ahí se encuentra la diatriba. Pues en relación a la distinción “subjetivo-objetivo”, el tema dominante que emerge de esta discusión es que si debemos entender el tipo de racionalidad que está envuelta en la elección de teoría debemos reconocer que la elección de teoría es una actividad de juicio que requiere imaginación, interpretación, la consideración de alternativas, y aplicación de criterios que son esencialmente abiertos. Pero estos juicios también necesitan ser apoyados por razones⁶⁸⁷. Y éstas son razones contextuales. Pues aunque ninguna afirmación de reglas para avanzar, probar y evaluar hipótesis competitivas y teorías es suficiente para dictar qué es aceptable o inaceptable en situaciones concretas de la investigación, esto no quiere decir que no haya argumentos mejores y peores que apoyen una hipótesis o teoría⁶⁸⁸. De lo que se trata es de reducir expectativas en relación a la racionalidad, pues no hay posibilidad de la razón para dar respuestas definitivas y absolutas al menos en el campo que trato aquí: el de la ciencia política en general y el del juicio político en particular⁶⁸⁹.

Benhabib establecería la diferencia entre este racionalismo apriorístico y una razonabilidad más “aposteriórica”, cuando opone el cognitivismo ético con el racionalismo ético, e

⁶⁸⁴ WEINSHEIMER, Joel C. (1985). *Gadamer's hermeneutics: A reading of truth and method*. Yale Univ. Press: New Heaven and London, (p. 169)

⁶⁸⁵ NEDELSKY, Jennifer (2001). “Judgment, Diversity, and Relational Autonomy”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit., (p. 103)

⁶⁸⁶ GADAMER, H.-G. (1960/90). Op. Cit., (p. 2) [XXVIII]

⁶⁸⁷ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 56). Kuhn y Feyerabend están sustancialmente de acuerdo en que la búsqueda de condiciones necesarias y suficientes o reglas de la elección de teorías es un proyecto destinado a fallar. Más allá, ambos afirman que cualquier afirmación de reglas, procedimientos, y métodos no captura el ingenio, la imaginación, y el juicio de las hipótesis científicas y las teorías (*Ibid.*, p. 63). Rorty está de acuerdo con Feyerabend, quien ha sido muy incisivo y efectivo en ridiculizar la noción de que hay estándares libremente-flotantes de racionalidad independientes de las prácticas históricas reales a las que podemos apelar para decidir quién es científico, lógico y racional y quién no lo es (*Ibid.*, p. 67).

⁶⁸⁸ *Ibid.*, (p. 72)

⁶⁸⁹ Ver O'NEILL, Onora (2001). “The Public Use of Reason”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit., (p. 79)

insiste en que el abandono de las bases afectivas y emotivas de la ética es un resultado del “racionalismo” estrecho de la mayoría de las teorías neo-kantianas. Por “cognitivismo ético” entiende la visión de que los juicios y principios éticos tienen un centro cognitivamente articulable, que no son ni meras afirmaciones de preferencias ni meras afirmaciones de gusto, y que implican pretensiones de validez del tipo siguiente: “X es cierto”, donde por “X” se entiende un principio de acción o un juicio moral, que quiere decir “yo puedo justificarte con buenas razones por qué uno debería respetar, sostener, estar de acuerdo con X”. En este sentido, el cognitivismo ético es opuesto al decisionismo ético que reduce estos principios y juicios a un “yo haré/quiero” (will) que no puede ser mayormente cuestionado⁶⁹⁰. Por “racionalismo ético”, por el contrario, quiere decir una posición teórica que ve los *juicios morales* como el corazón de la teoría moral, y que descuida que el yo moral no es un geómetra moral, sino un ser encarnado, finito, sufriente y emotivo. No nacemos racionales sino que adquirimos racionalidad a través de procesos contingentes de socialización y formación de identidad⁶⁹¹.

Steinberger nos dice que la relación entre el racionalismo y la política se refleja de estas dos maneras: o bien al afirmar la universalidad de una verdad racional, se extirpa la posibilidad de la política, pues al ser el objeto de estudio al mismo tiempo también el sujeto de estudio, difícilmente podemos distanciarnos para dar una explicación perfectamente racional de ella⁶⁹². O bien, al quedamos con nuestras intuiciones sobre el desorden inevitable de la esfera pública, siempre estaremos decepcionados en algún momento con un análisis racionalista que comprende el mundo en términos de relaciones, predictibilidad y orden⁶⁹³.

Esto nos dirige de nuevo a un “nuevo” concepto de *verdad*. Mientras que la sabiduría busca discernir verdades universales (y necesarias), la sabiduría práctica afirma sólo haber aprehendido la verdad relativa a la situación particular (y contingente) de los

⁶⁹⁰ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 20)

⁶⁹¹ *Ibid.*, (p. 20-1). En relación a un tema que considero paralelo, Álvarez comenta que no parece inteligente ser racional; resulta claramente insatisfactorio seguir el tipo de racionalidad instrumental habitual en la ciencia económica estándar y será conveniente resistir a sus pretensiones de expandirse hacia el conjunto de la ciencia social y hacia la reflexión filosófica. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1992). Op. Cit., (p. 84))

⁶⁹² Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 51-2)

⁶⁹³ *Ibid.*, (p. 52). Ver también BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 57, 119)

hombres en contextos de acción⁶⁹⁴. Frente a una idea incuestionada de verdad, que se presenta como diagnóstico también incuestionado y que nos lleva a pensar la sociedad presente con absoluta opacidad, la idea de tolerancia nos pone en la tesitura de concebir tanto los vínculos sociales como nuestras creencias y nuestras verdades desde el tornasolado espectro de que no son absolutas, de que pueden estar erradas y de que no agotan el mundo. Por eso la tolerancia, cuya necesidad es clara en lo que repudia, es también virtud difícil de aceptar y no sólo de definir⁶⁹⁵. Esta virtud de la tolerancia, tal y como yo la veo, es la comprensión de la diferencia a partir de un contexto siempre relativo y cambiante. Pues, como nos dice Gadamer, según su intención filosófica fundamental, su propio proyecto hermenéutico no es muy distinto de la expresión de la convicción de que nos aproximamos a las cosas sólo por vía del diálogo. Sólo si nos exponemos a la posibilidad de una visión contraria, tenemos la oportunidad de trascender la estrechez de nuestras propias preconcepciones⁶⁹⁶. Y así, la *verdad* que surge a partir del ejercicio de la tolerancia es una verdad asimismo dinámica y cambiante. Pues es notorio que el fundamento de la civilización humana no es la matemática, sino la constitución lingüística de los hombres⁶⁹⁷. Pensamos así el lenguaje como un estar de camino a lo común de unos con otros y no como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición⁶⁹⁸, no como una expresión absoluta de la realidad (o Verdad). Pues, como nos dice Hollis, observar no es meramente mostrar sino juzgar qué conceptos se aplican⁶⁹⁹. Así pues, los conceptos son, de alguna manera, puestos por la mente y, al gobernar lo que hacemos del mundo, no son los meros sirvientes de la experiencia⁷⁰⁰.

⁶⁹⁴ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 92)

⁶⁹⁵ THIEBAUT, Carlos (1999). Op. Cit., (p. 83)

⁶⁹⁶ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 98)

⁶⁹⁷ *Ibid.*, (p. 114). Rorty lo expresaría diciendo que lo que los filósofos han descrito como el deseo universal de verdad, se describe mejor como el deseo universal de justificación. (Ver RORTY, R. (2000). Op. Cit., (p. 2)). No hay una verdad absoluta, sino sólo verdades relativas que justifican nuestras creencias o acciones ligadas a determinado contexto.

⁶⁹⁸ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 116)

⁶⁹⁹ HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 71)

⁷⁰⁰ RORTY, R. (2000). Op. Cit., (p. 2)

Los conceptos nos guían en nuestras investigaciones. Son la expresión de nuestros intereses, y dirigen nuestros intereses⁷⁰¹.

Se pueden, pues, establecer muchas oposiciones paralelas que trataremos de romper a partir de la dinamicidad del contexto: explicación vs. comprensión, racionalidad vs. razonabilidad, ciencia política vs. sabiduría política, ciencia natural vs. ciencia social, y en fin juicio determinante vs. juicio reflexivo.

a) Kant y Arendt: el sentido común

Una de las preguntas que trataré de contestar de manera más pormenorizada es la de qué queremos decir cuando hablamos sobre el *juicio*. Beiner nos dice que el juicio es una forma de actividad mental que no está ligada a reglas, su modo de operación no está sujeto a especificación explícita (a diferencia de la racionalidad metódica), y entra en juego más allá de los confines de la inteligencia gobernada por reglas. Al mismo tiempo, en el juicio no hay una ausencia total de regla o razón, sino más bien, es un tipo de actividad que debe afanarse por la validez general o universal, que sería el rasgo que lo diferencia de la mera opinión, como veremos. De todas formas, el juicio, a diferencia del razonamiento lógico, no impone validez universal, sino que más bien, persuade de su validez universal⁷⁰², o como insiste Beiner citando a Arendt: Los juicios del gusto son, como las opiniones políticas, persuasivos; están caracterizados por “la esperanza de *llegar* a un acuerdo con cualquiera eventualmente”⁷⁰³.

3.3.3.1. Kant y su *Crítica al juicio*: una introducción

En relación al juicio quizás deberíamos comenzar con Kant, como primer filósofo que hace uso del término *Urteilkraft* (capacidad de juzgar), y teniendo también en cuenta las muy ricas y comprehensivas filosofías políticas que han surgido de las muy variadas

⁷⁰¹ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit., [570] (p. 452)

⁷⁰² BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 2, 16)

⁷⁰³ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 105)

lecturas contemporáneas de las diferentes obras de Kant⁷⁰⁴. Aquí me centraré en la *Crítica al Juicio*, en su lectura e interpretación por parte de Arendt, y en el próximo epígrafe en la crítica gadameriana. Rigurosamente conectados, en la obra de Kant de la *Crítica al juicio* caben distinguir dos grandes ámbitos de problemas: el esclarecimiento de los juicios del gusto, de su condición y requisitos, y el análisis de la belleza⁷⁰⁵. La relación entre el juicio del gusto y el juicio político es lo que me interesa fundamentalmente aquí, además del análisis de la belleza en contraposición al análisis de la *verdad* o el *bien* (ambos con minúsculas) en la política.

Según Beiner, y contrariamente a lo que sugiere Arendt, la política de Kant está completamente modelada por su visión moral, ya que para Kant, el fundamento de la dignidad humana es nuestra capacidad para llevar a cabo una conducta motivada moralmente dentro de la esfera privada, y la política es decisivamente gobernada por el imperativo de respetar esta capacidad para la elección moral, dando a los individuos el máximo de libertad privada compatible con la libertad de los otros individuos. La *Rechtslehre* de Kant es la que ofrece una filosofía política integral que es auténticamente kantiana, pero la filosofía política articulada en la *Rechtslehre* no es la filosofía política que Arendt quiere que Kant le dé⁷⁰⁶. Esta lectura de la filosofía política de Kant no es, por supuesto, absoluta. En conversación con el Prof. Rivera de Rosales, éste coincide con Beiner en que la filosofía política kantiana parte de la *Rechtslehre*, pero también de la *Historia* (en la que se interpreta teleológicamente la realización de los Estados). Según el Prof. Rivera, Kant en su política acepta la prudencia (*Klugheit*), además de la moral, y la prudencia es un principio teleológico, es decir, trata con el ámbito de los fines y es, por

⁷⁰⁴ BEINER, R. y BOOTH, W. J. (1993). Op. Cit., (p. 5). Por ejemplo, las *Lecciones sobre la Filosofía Política de Kant*, en las que Hannah Arendt nos quiere mostrar la filosofía política que se encuentra detrás de la *Crítica al juicio* de Kant (Ver ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. vii)). Aunque, como nos dice Beiner, Arendt estaba absolutamente errada cuando establece en su Lección 10 que la filosofía política kantiana debe ser reconstruida desde la tercera Crítica porque su filosofía política real permaneció no escrita. (Ver BEINER, Ronald (2001). Op. Cit., (p. 93))

⁷⁰⁵ BOZAL, Valerio (1999). “Immanuel Kant”, en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Vol. I). Visor: Madrid, (p. 179)

⁷⁰⁶ BEINER, Ronald (2001). Op. Cit. (p. 94). En contraposición a la lectura de Beiner de Arendt ver también ZERILLI, Linda M. (April 2005). Op. Cit., (pp. 158-188)

tanto, un principio reflexivo, no determinante⁷⁰⁷. En este sentido, sí hay quizás una diferenciación entre la política y la moral en Kant, en la que la prudencia no juega ningún papel. La política no es sin más un ámbito moral, pues los juicios reflexivos tienen algo que decir: el político debe tener en cuenta lo que debe hacer y también lo que puede hacer. Por otra parte, la *Rechtslehre* se distingue de la moral, pues tiene dos esferas distintas del deber, una interna (*Moralität*) y otra externa (*Legalität*). En la moralidad debe haber una convicción para actuar, sin embargo en la legalidad no debe haberla, sino que simplemente se sigue la obligación del cumplimiento de la ley. Ambas, sin embargo, se fundamentan en principios determinantes.

La *Crítica al juicio* es una revisión del juicio reflexivo, en contraposición al juicio determinante que normativiza el uso de la razón y el entendimiento. Como nos dice Makkreel, en la *Crítica al juicio* ya no se observa la naturaleza como sistema en el que todos los acontecimientos pueden ser explicados a través de un tipo mecánico de causalidad⁷⁰⁸, sino que se busca algo más (o algo menos). Este juicio reflexivo lo define Arendt como el “sentido silencioso”, que siempre ha sido pensado, incluso por Kant, como “gusto” (esfera estética) o como “conciencia” (asuntos prácticos y morales) que indica el qué hacer, qué no hacer y de qué arrepentirse⁷⁰⁹. Ella hace una lectura de la primera parte de la *Crítica al juicio*, la dedicada al juicio estético, que le lleva a inferir del mismo modo el juicio reflexivo en su utilidad estética y política.

Pero, ¿qué considera Kant que es el juicio? Para Kant el juicio era una facultad humana que se encontraba, como punto intermedio, entre el entendimiento y la razón, pero con un *modus operandi*, como nos dice Arendt, propio⁷¹⁰; si bien, no especificado, como

⁷⁰⁷ Ver RIVERA DE ROSALES, J. (Agosto 2005). “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”, en *Ideas y Valores*, No. 128, (p. 6)

⁷⁰⁸ MAKKREEL, Rudolf A. (1997). *Einbildungskraft und Interpretation: Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*. Ferdinand Schöningh: Paderborn, München, Wien, Zürich, (p. 144)

⁷⁰⁹ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 4). Acerca de la visión de Arendt del juicio también ver STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit.

⁷¹⁰ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 4). Ver KANT, I. (1998). *Kritik der Urteilskraft (KU)* (Kant Werke, vol. V). Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, (Introducción, 1ª ed., H 7,8, p. 179; §84, B 399 / A 395, B 400, p. 559)

puntualiza Beiner⁷¹¹. Arendt nos dice que Kant descubrió (tras el gusto, tema favorito para todo el siglo XVIII) una facultad humana enteramente nueva, el juicio, a la que [sin embargo] retiró todas sus competencias morales⁷¹², pues la moral, a diferencia del gusto, (y, por tanto, del juicio) no se basa en la imaginación ni en el entendimiento, sino en la comprensión consciente de la razón de su libertad o autonomía. La moral, como la ciencia, se dirige a una verdad objetiva, mientras que el juicio, como el gusto, se dirigen a una verdad subjetiva (la comprensión del genio de la idea moral comunicada en el arte)⁷¹³. Así pues, la función sistemática del juicio se origina como solución de un problema. El juicio toma la función de la conexión sistemática indispensable y básica entre lo general y lo particular. Es la capacidad de ver si algo se subsume bajo una regla⁷¹⁴. El juicio toma una función mediadora entre la capacidad de pensar y la intuitiva/contemplativa⁷¹⁵, y ya que sus labores cognitivas no pueden ser descritas por procedimientos generales, Kant ve en el juicio un ‘talento especial, que no puede ser enseñado, sino sólo practicado’⁷¹⁶. Su ausencia en una persona no la puede enseñar

⁷¹¹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 2). Además Beiner nos dice que Para Kant el juicio está localizado entre la filosofía teórica (la metafísica de la naturaleza) y la filosofía práctica (la metafísica de la moral). El entendimiento (*Verstand*) se relaciona con los principios constitutivos de cognición. La razón (*Vernunft*) se relaciona con principios regulativos del deseo. El juicio, que se relaciona con el sentimiento del placer o el displacer, media entre el entendimiento y la razón, y por tanto, como juicio reflexivo no puede ser cognitivo (*Ibid.*, p. 35)

⁷¹² ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 10). Dostal, sin embargo, critica esta visión: Nuestra interpretación hace dudosa la pretensión de Arendt de que Kant descubrió una nueva facultad humana, el juicio, detrás del gusto, pero que evitó las proposiciones morales en la competencia de esta facultad. Lo que es nuevo en el tratamiento de Kant del *sensus communis* es el papel significativo de los conceptos en él y la fuerte distinción del gusto de la esfera moral. Arendt ignora lo primero y aplaude lo último en tanto en cuanto que ella suplantaría el gusto con la moralidad. Kant siempre distinguiría el gusto fuertemente de la moralidad y lo subordinaría a la moralidad. El sentido moral no-conceptual y comunal de Arendt está más cerca de la noción de principios del siglo XVIII que a la de Kant, ya que Kant lo despoja (con dificultad) de todo aspecto moral y lo subordina, aunque sólo indirectamente, al concepto. (Ver DOSTAL, Robert J. (2001). “Judging human action”, en BEINER & NEDELSKY (eds.). Op. Cit., (p. 155)). Veremos esta crítica en próximos epígrafes.

⁷¹³ En la entrevista con el Prof. Rivera, de la que saco estos últimos comentarios, él hacía una diferenciación muy interesante, por complicada de aprehender quizás, entre una subjetividad empírica y una subjetividad trascendental, como crítica más o menos encubierta a las críticas hacia Kant por parte de las filosofías del siglo XX, como la fenomenología y la hermenéutica, que, según su lectura, basarían sus argumentos únicamente en la subjetividad empírica (pero no trascendental) de la diferenciación kantiana, dejando de lado las muy sutiles diferencias que este filósofo estableciera entre los dos opuestos. Ver también KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (s. 413/414)

⁷¹⁴ Ver KANT, I. *KU*, (H. 14, 15; B V, VI / A V, VI)

⁷¹⁵ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 144)

⁷¹⁶ Ver KANT, I. *KU*, (H. 13)

ninguna escuela. Es una capacidad inherente (o no) en cada persona, pero que, de existir, debe ser puesta en práctica⁷¹⁷.

Kant hace una diferenciación formal de los tipos de juicios (o afirmaciones) que pronunciamos usualmente, según su cantidad, cualidad, relación y modalidad⁷¹⁸. Pero además de esta diferenciación formal, también hace una diferenciación, que podíamos llamar modal o procedimental (que no de contenido), donde distingue un juicio determinante de otro reflexivo⁷¹⁹. “El juicio en sí (*Überhaupt*) es”, nos dice Kant, “la capacidad de pensar lo particular como incluido en lo general”⁷²⁰. Un juicio determinante es uno en el que lo general viene dado y lo particular debe ser encontrado. Cuando hacemos un juicio reflexivo, debemos encontrar para un particular dado un principio general⁷²¹, y el principio del juicio reflexivo (y que sólo él puede darse) es el principio trascendental de la finalidad de la naturaleza, trascendental porque no procede de la experiencia, sino que es condición de toda experiencia posible (lo que lleva aparejado su carácter universal)⁷²². Tal principio trascendental, la finalidad de la naturaleza, su ley, es

⁷¹⁷ Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 36-7) [27/29]. Kant tiene razón en que el juicio no se puede aprender, sino sólo practicar. Cualquiera tiene que practicarlo en sí mismo. Todos lo hemos experimentado. Ya que hay una gran escuela que cualquiera ha recorrido: hemos aprendido a hablar. Ya que no sólo se aprenden las palabras, sino también cómo se aplican, como se utilizan y como se entienden. Hablar es hablar-con-otros – y con ello uno trabaja en la formación de conceptos y en nuestra orientación en el mundo. (Ver GADAMER, H.-G. (1993). “Europa und die Oikoumene”, en *Gesammelte Werke (Band 10). Hermeneutik im Rückblick*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1995, (p. 279))

⁷¹⁸ Kant diferencia entre los siguientes tipos de juicios: 1. según su cantidad: generales, particulares, individuales; 2. según su cualidad: afirmativos, negativos, infinitos; 3. según su relación: categóricos, hipotéticos, disyuntivos; 4. según su modalidad: problemáticos, asertóricos, apodícticos. Los juicios analíticos o explicativos son aquellos juicios cuyo predicado está incluido en el sujeto; los sintéticos o juicios que amplían llevan al sujeto un predicado, que no había sido pensado en aquel. (Ver SCHMIDT, Heinrich (revisado por SCHISCHKOFF, Georgi) (1960). *Philosophisches Wörterbuch*. Alfred Corner, Stuttgart, (p. 624)). No entraré mayormente en esta discusión.

⁷¹⁹ Ver KANT, I. *KU*, (H. 19, Intro. V; B XXV, XXVI / A XXIII, XXIV; BXXVII / A XXV)

⁷²⁰ Ver KANT, I. *KU*, (intr. IV, B XXV)

⁷²¹ MAKKEEL, Rudolf A. Op. Cit., (p.74). Los juicios reflexivos definidos en la *Crítica al juicio* deberían ser concebidos primero como interpretativos y sólo derivadamente como o bien estéticos o bien teleológicos. Esta manera de aproximarse a los juicios reflexivos nos permitirá crear un espectro de ellos que va desde los no-cognitivos hasta los cognitivos y desde los estéticos hasta los prácticos. (Ver OPHIR, Adi (1990). “Beyond good-evil”, en KELLY, M. (ed.). Op. Cit., (p. 169)). Vollrath nos dice que este juicio reflexivo aparece en Kant en dos ámbitos: en el ámbito de lo estético y en el ámbito de la teleología natural. Ya que en el último funciona en su función teórica, aunque no objetiva, sino sólo regulativa, se separa el juicio teleológico de los fines de nuestra investigación. (Ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 146-7)). Ver también KANT, I. *KU*, (H. 17, intr. V; H. 20)

⁷²² BOZAL, Valerio (1999). Op. Cit., (p. 181). Ver también KOSELLECK, R. (2003). *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, (p. 29)

el “objeto” del juicio reflexivo, un juicio que nada aporta al conocimiento de la naturaleza de los objetos, pero que proclama el orden de la naturaleza como presupuesto trascendental para que cualquier conocimiento sea posible⁷²³. El juicio [reflexivo]⁷²⁴ no es la facultad de subsumir un particular bajo un universal, sino la facultad de contextualizar el universal de manera que venga a aguantar el particular⁷²⁵.

La máxima dificultad en el juicio es que es “la facultad de pensar lo particular”, como decíamos antes, pero *pensar* quiere decir generalizar, por lo tanto es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general⁷²⁶. Arendt se vuelve hacia la *Crítica al juicio* de Kant en la búsqueda hacia una respuesta a la pregunta de cómo juzgamos el “particular *qua* particular” sin confiar en reglas existentes y conceptos, y cómo elaboramos un nuevo esqueleto para el juicio cuando los estándares antiguos nos traicionan⁷²⁷, teniendo en cuenta que el juicio estético para Kant de hecho no envuelve conceptos⁷²⁸.

Este hecho es intrigante, según Steinberger, ya que llamar a algo bello parece ciertamente envolver el uso de un concepto, el de belleza. Más aún, insistir en que el juicio estético es enteramente no conceptual parece equivalente a decir que es totalmente irracional, privado, arbitrario, y no fiable, y así pues meramente una cuestión de preferencia arbitraria y capricho – y, por supuesto, Kant quiere decir que es más bien más que esto. La belleza es de hecho un concepto, pero es un concepto indeterminado. Un concepto así, aunque presumiblemente habla a lo que todos los objetos bellos tienen en común, sin embargo no puede tener contenido determinado y así nunca puede ser la base de un juicio

⁷²³ *Ibid.*, (p. 183)

⁷²⁴ De ahora en adelante cuando me refiera al juicio, lo haré en referencia al juicio reflexivo, el juicio explicado por Kant en su *Crítica al juicio*. Si hiciéremos referencia al juicio determinante, lo haré explícitamente.

⁷²⁵ BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit. (p. 193)

⁷²⁶ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 76)

⁷²⁷ BILSKY, Leora Y. (2001). “When actor and spectator meet in the courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit. (p. 265)

⁷²⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 133). Esto de hecho se puede ver en KANT, I. *KU*, (intr.. VII, H. 30; H. 40; B VII, VIII / A VII, VIII; §8, B 26 / A 26; § 9, B 32 / A 32; § 17 B 53, 54 / A 53; § 35, B 144, 145 / A142, 143; § 56, B 233, 234 / A 230, 231; § 57, B 235 / A 232)

determinado⁷²⁹. Paralelamente podemos ver el mismo movimiento en relación al *bien político*, o lo que llamaremos la *prudencia*. No puede existir contenido determinado, sino que el contenido es dependiente de las circunstancias concretas.

De momento me interesará insistir en la diferencia que Arendt hace explícita entre la *Crítica a la razón práctica* y la *Crítica al juicio*, que consiste en que las leyes morales de la primera son válidas para todo ser inteligible⁷³⁰, mientras que las reglas de la última están estrictamente limitadas en su validez a los seres humanos sobre la tierra. Esto quiere decir que la razón práctica, para Kant, trasciende el contexto, mientras que el juicio surge y está imbuido por él, o como lo expresa Arendt: “la facultad del juicio trata con particulares, que como tales contienen algo contingente con respecto a lo universal, que normalmente es con lo que el pensamiento trata”⁷³¹. La *Crítica a la Razón Práctica* trata de leyes morales universales y la *Crítica al Juicio* trata de reglas que se refieren y/o surgen del particular. Por lo tanto, el juicio no es razón práctica, en Kant, ya que la razón práctica “razona” y explica qué hacer y qué no hacer; pone la ley y es idéntica con la voluntad, y la voluntad pronuncia órdenes; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, viene de un placer meramente contemplativo o un deseo inactivo⁷³². El sujeto del juicio del gusto en Kant mantiene una actitud contemplativa, más allá de lo puramente instintivo, pues es juicio, manifestación de suprema libertad, pero, también, “indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto” o a cualquier valor moral cuya atención excluiría cualquier actitud contemplativa, propiamente estética, desinteresada⁷³³. Luego, tendríamos aquí lo que podría constituir una de las primeras características del juicio en Kant: su ser contemplativo. Punto que, como veremos, será duramente criticado por Gadamer.

⁷²⁹ *Ibid.*, (p. 134, 135)

⁷³⁰ Ver KANT, I. *KU*, (§ 76, B 343 / A 339) y *KrV*, (A 119-126)

⁷³¹ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 13)

⁷³² *Ibid.*, (p. 15). Según Steinberger, sin embargo, hay una contradicción aquí entre la relación del juicio político con la acción política y su existencia puramente contemplativa. Dificilmente se ve la concordancia. (Ver STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit., (p. 810)). También Beiner se da cuenta de esta contradicción.

⁷³³ BOZAL, Valerio (1999). Op. Cit., (p. 184). Ver KANT, I. *KU*, (Intr.. VII, B XLVI / A XLVII)

El lenguaje del juicio, desarrollado por Kant y apropiado por Hannah Arendt, nos ofrece una concepción del juicio como una facultad humana distinta que es subjetiva, pero que no es por ello algo meramente arbitrario⁷³⁴. El juicio genuino tiene pretensiones de validez y de objetividad a pesar de su subjetividad⁷³⁵. El proyecto de Kant fue mostrar que los juicios estéticos están fundados en la subjetividad humana y no son sin embargo meramente *relativos* a un sujeto individual. El gusto es comunal, no idiosincrásico. Sin embargo, su “radical subjetivización” del juicio estético le evita a éste todo valor o rasgo cognitivo⁷³⁶, lo cual Gadamer criticará fuertemente, como veremos en el epígrafe próximo. Sin embargo, tenemos aquí otra característica del juicio en Kant: su subjetividad tendiente a la objetividad y por tanto no (totalmente) arbitraria. Kant invierte los términos según los cuales suelen abordarse estos problemas, ya que su reflexión implica siempre la relación a un sujeto y se produce en el marco de tal relación, pues no hay un objeto exterior dado que el sujeto pueda conocer empíricamente como lo que es, sino que todo conocimiento lo es desde el sujeto y en relación a él⁷³⁷, de ahí también su trascendentalidad.

⁷³⁴ Rivera de Rosales parece defender esta división entre conocimiento científico objetivo y conocimiento estético subjetivo kantiano, contra la crítica de Gadamer. (Ver RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). “Las dos orillas del sentir. La estética kantiana ante Gadamer”, en OÑATE Y ZUBÍA, Teresa, GARCÍA SANTOS, Cristina y Quintana Paz, Miguel Ángel (ed.). *Hans-Georg Gadamer. Ontología, estética y hermenéutica*. Dykinson: Madrid, (p. 551)). Ver KANT, I. *KU*, (Intr.. VIII, H. 29; H. 32; H. 36; Intr.. VIII, B L, LI / A XLVIII, XLIX; § 8, B 23-25 / A 23-25; § 22, B 66, 67 / A 65, 66)

⁷³⁵ NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 104). Steinberger nos dice que el juicio estético es, en términos kantianos, no cognitivo. No envuelve conocimiento, ni reglas de inferencia, ni procedimientos objetivamente justificados. A pesar de todo esto, sin embargo, el juicio estético tiene una cierta estructura definida que lo diferencia bastante decisivamente de cuestiones de impulso puramente privado, inclinación y capricho. Esta estructura es capturada más o menos adecuadamente por tres nociones kantianas centrales: finalidad sin propósito, universalidad subjetiva y desinterés. Estos juntos proveen la base para la pretensión kantiana de que hay algo como ser una persona de buen juicio y que el gusto y la inclinación no siempre coinciden, y nunca necesitan coincidir. Todo esto sugiere, y Kant lo afirma enérgicamente, que el juicio estético es necesariamente subjetivo. El conocimiento objetivo siempre descansa sobre reglas y principios de inferencia que pueden ser establecidos con alguna confianza y aplicados a casos particulares con alguna fiabilidad. Hacer un juicio puramente privado es, por definición, hacer un juicio del gusto del sentido; similarmente, hacer un juicio estético es, por definición, afirmar una verdad putativamente universal. (Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 135-40))

⁷³⁶ BERNSTEIN, R. J. (1983). Op. Cit., (p. 119). Ver también GADAMER, H.-G. (1960/1990). Op. Cit., (p. 38)

⁷³⁷ BOZAL, Valerio (1999). Op. Cit., (p. 182)

Para resumir, Bozal nos dice que los requisitos que el juicio del gusto debe cumplir es que sea desinteresado, que no proporcione conocimiento y que sea universal⁷³⁸. El requisito de universalidad es la pretensión de la misma, que posibilita la diferenciación entre el juicio y la mera opinión⁷³⁹. La *naturaleza* de esta pretensión se deriva de la persuasión, por oposición a la imposición⁷⁴⁰.

3.3.3.2.El pensamiento ampliado y el papel de la imaginación

El mecanismo que nos permite hacer juicios que no son meramente afirmaciones idiosincráticas de preferencia, es nuestra capacidad del “pensamiento ampliado”⁷⁴¹, la capacidad de abrir nuestra mente a toda la esfera de perspectivas posibles y de no quedarnos en nuestras condiciones privadas. Es esta capacidad la que permite la diferenciación entre el juicio y la mera opinión, según Kant⁷⁴², pues permite una aproximación a la objetividad. La visión de Arendt sobre el pensamiento ampliado es la del saber cómo otro juzgaría cuando se sabe cómo uno juzgaría si uno ocupara el lugar del otro⁷⁴³. Es el juicio político reconstruido como sentido común⁷⁴⁴. Ésta así llamada capacidad del pensamiento ampliado trae consigo un largo y amplio debate, cuya cuestión central es hasta qué punto alguien puede adoptar la perspectiva de cualquier otro.

Quien muy conspicuamente ha criticado la visión de que el juicio sea adoptar la perspectiva del otro es Iris Marion Young. Ella nos decía que tomar el punto de vista de cualquier otro puede ayudarnos a superar un cierto egocentrismo o parroquianismo en

⁷³⁸ *Ibid.*, (p. 180)

⁷³⁹ *Ibid.*, (p. 185)

⁷⁴⁰ NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 107). Y la habilidad de persuadir depende de la capacidad de elucidar criterios que hablan al caso particular a mano y en relación a interlocutores particulares. (Ver ZERILLI, Linda M. (April 2005). Op. Cit., (p. 171)). Ver también RIVERA DE ROSALES, J. (Agosto 2005). Op. Cit., (p. 3). Según el Prof. Rivera, en Kant hay una diferenciación entre *Überzeugung* y *Überredung*, pues ésta última depende de la retórica, y Kant, a diferencia de Arendt en este caso, es platónico, anti-sofista, y por tanto contrario a la retórica como fuente de conocimiento.

⁷⁴¹ NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 107). También ver sobre el así llamado “pensamiento ampliado”: BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 24-5) y WELLMER, A. (2001). “Hannah Arendt on Judgment”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit. (p. 171)

⁷⁴² Ver KANT, I. *KU*, (§ 7, B 20 / A 20)

⁷⁴³ KATEB, George (2001). Op. Cit., (p. 135)

⁷⁴⁴ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 153)

nuestro razonamiento (o juicio) moral. Pero cuando se sistematiza este cambio de perspectiva en una teoría moral, es cuando surgen los problemas, ya que no es ni posible ni deseable moralmente adoptar la posición de cualquier otro⁷⁴⁵.

Young desarrollaba tres argumentos contra la pretensión de que el cambio radical de perspectiva ayudaría al respeto moral a la hora de hacer juicios. Primero, la idea de una simetría en nuestra relación oscurece la diferencia y particularidad de la otra posición. Segundo, es ontológicamente imposible que la gente en una posición social adopte las perspectivas de aquellos en otras posiciones sociales con las que interaccionamos determinantemente. Finalmente, la idea de que el respeto moral envuelve tomar el punto de vista de las otras personas, puede tener consecuencias políticamente indeseables⁷⁴⁶. Y prosigue diciendo que si la mejor expresión del respeto moral es la voluntad de escuchar a los otros mientras expresan sus necesidades y perspectivas, entonces ¿por qué necesitamos la idea de que la capacidad de imaginarse en la posición del otro ayude al respeto moral?⁷⁴⁷ Su crítica final al pensamiento ampliado es un argumento político, pues en su opinión las diferencias sociales y culturales (por no hablar de las económicas), de los grupos, con sus diferentes relaciones de privilegio y opresión, dificultan aún más los cambios de perspectiva, además teniendo en cuenta que algunas de las perspectivas son creadas por las perspectivas de los otros sobre los unos⁷⁴⁸.

De todas formas, también precisa que la comprensión a través de la diferencia es tanto posible como necesaria. Reconociendo la asimetría de los sujetos, sin embargo, implica dar diferente cuenta de qué es la comprensión y qué la hace posible. La comprensión se constituye en no sólo una búsqueda de los parecidos, sino en un aprendizaje de lo nuevo⁷⁴⁹. No sólo creamos nuestra posición moral y política a partir del *yo*, sino también

⁷⁴⁵ Una teoría comunicativa del respeto moral debería distinguir entre tomar en cuenta la perspectiva de otra gente, por una parte, e imaginativamente tomar su posición, por otra parte. A través del diálogo la gente a veces se comprende mutuamente a través de la diferencia sin revertir perspectivas o identificarse uno con el otro. (Ver YOUNG, Iris Marion (2001). Op. Cit., (p. 205, 206)

⁷⁴⁶ *Ibid.*, (p. 211)

⁷⁴⁷ *Ibid.*, (p. 212-3)

⁷⁴⁸ Derivo la idea de la reciprocidad asimétrica de la lectura de ambas comprensiones de Emmanuel Levinas y de Luce Irigaray de la relaciones éticas entre personas. Levinas critica el impulso filosófico para reducir la relación comunicativa entre sujetos éticos a una medida común o comparabilidad. (Ver *Ibid.*, (p. 214, 216))

⁷⁴⁹ *Ibid.*, (p. 219)

en relación con los otros e influidos por un contexto. Es esto lo que nos hace únicos, nos dificulta la comprensión, pero nos permite la interpretación.

Bilsky hace una lectura diferente de Arendt, y se pregunta qué podemos aprender de este movimiento del espectador al juez, provocado por la teoría del pensamiento ampliado. El movimiento es crucial desde el punto de vista de Arendt porque el juez no desea (ni puede) escapar de la cueva de las opiniones, su ser espectador es un ser situado, dentro de los asuntos humanos⁷⁵⁰. Aquí se diferencia de la visión universalista de Kant, al menos del Kant de la *Crítica a la razón pura*. Ya que el espectador como narrador no tiene acceso al final de la historia, su juicio no puede ser enteramente retrospectivo, nos diría Arendt. Del mismo modo, situar el juicio del actor en el tiempo humano muestra que no puede ser un juicio puramente prospectivo. Arendt tiene cuidado al articular el papel importante de la imaginación en el juicio que permite al actor anticipar diferentes finales. Pues, incluso aunque como actores no sabemos el “final” de nuestras historias antes de tiempo, podemos usar nuestra imaginación para anticipar un futuro punto (proyectarnos a nosotros mismos en el futuro) y juzgar nuestra situación presente de acuerdo con esto⁷⁵¹. Introduce pues el concepto de la imaginación en relación al juicio.

Beiner nos dice que Kant establece que todos los seres humanos poseen dos facultades, la facultad de la imaginación y la facultad del entendimiento⁷⁵². La facultad de la imaginación corresponde al sentido de libertad, pues crea libremente sus formas apareciendo en el ámbito luminoso de la conciencia reflexiva; se trata de la originaria labor imaginativa de engendrar formas y sentido en cuanto tal, no encadenada a conceptos concretos ni reglas establecidas, como nos dice Rivera de Rosales⁷⁵³; la facultad del entendimiento corresponde al sentido de la conformidad-con-la-regla. Según Kant, no hay necesidad de encontrar juicios verdaderamente alternativos, ya que

⁷⁵⁰ BILSKY, Leora Y. (2001). Op. Cit., (p. 258). Ver también RIVERA DE ROSALES, J. (Agosto 2005). Op. Cit., (p. 17-8)

⁷⁵¹ *Ibid.*, (p. 275)

⁷⁵² Ver KANT, I. *KU*, (§ 35, B 146 / A 144)

⁷⁵³ Ver RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). Op. Cit., (p. 554). Según Zerilli, Arendt niega esta capacidad productiva a la imaginación, haciéndola meramente reproductiva, pero por tanto relacionada a la comprensión y por tanto a los conceptos: cognitiva. (Ver ZERILLI, Linda M. (April 2005). Op. Cit., (p. 164)

podemos reflexionar sobre las posiciones potencialmente alternativas ejerciendo la *imaginación*⁷⁵⁴. Imaginamos cómo aparecerían las cosas desde otras perspectivas sin realmente haber sido presentadas a ellas de hecho⁷⁵⁵, pues a partir de la imaginación llegamos al pensamiento ampliado. Aquí vemos la evolución que se produce en la concepción de la imaginación en las obras de Kant. En la *Crítica a la razón pura* se concentra sobre la imaginación como capacidad productiva trascendental, que facilita esquemas a priori, que hacen posible la aplicación de las categorías a la sensibilidad, mientras que en la *Crítica al juicio* finalmente se amplían las capacidades de la imaginación en relación al juicio reflexivo y a la razón⁷⁵⁶. De esta manera, Makkreel ve la facultad de la imaginación como una capacidad que media entre la sensibilidad por una parte y el entendimiento y la razón por la otra; la imaginación sirve no sólo a las metas de la regulación del entendimiento en relación a la naturaleza, sino también a los intereses de la razón y del juicio reflexivo en relación a la interpretación del orden natural en general y a la historia en particular. La contribución más conocida de Kant a la teoría de la imaginación se basa en mostrar su papel de teoría del conocimiento en la constitución de la experiencia, pues la teoría de la interpretación, no es ni puramente empírica ni puramente a priori⁷⁵⁷. La operación de la imaginación hace lo ausente inmediatamente presente al sentido interno de cada uno, y este sentido interno es discriminatorio por definición: dice me-gusta o me-disgusta⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ Según Rivera de Rosales, la imaginación realiza la primera síntesis plástica, prerreflexiva; su regla o esquema es llevada después a concepto, lo que da lugar y funda el juicio o síntesis reflexiva, intelectual, cuya cópula permite unir sujeto y predicado. Según él, la unión teórica entre objeto y sujeto en Kant, a fin de evitar tanto el dogmatismo como sobre todo el escepticismo, le llevó al descubrimiento de esta facultad de la imaginación. (Ver RIVERA DE ROSALES, J (2005). Op. Cit., (p. 553))

⁷⁵⁵ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 132-3). Kateb contrapone en este punto Arendt a Kant diciendo que En el trabajo de Arendt, la gente de la misma sociedad son suficientemente similares para que el pensamiento ampliado sea posible. Está claro que, consistentemente o no, ella no propone una universalidad de la naturaleza humana. (Ver KATEB, George (2001). Op. Cit., (p. 135)). Ver KANT, I. *KU*, (Comentario general a la primera parte de la analítica, B 69 / A 68; § 40, B 161-2 / A 159-160)

⁷⁵⁶ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 9, 13). Ver también GADAMER, Hans-Georg (1980). “Anschauung und Anschaulichkeit”, en *GM8* (1991) (p. 189), donde recuerda que la imaginación no está constreñida a su función para el conocimiento teórico.

⁷⁵⁷ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 14, 21, 146-7)

⁷⁵⁸ La relación tan estrecha entre el juicio y el sentido del gusto, es que es este sentido, junto con el del olfato, el único sentido discriminatorio por su propia naturaleza y así se relaciona con el particular *qua* particular. (ARENDR, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 66))

Para llevar a cabo el “pensamiento ampliado” (o esta capacidad de la imaginación) se necesitará, posiblemente, una cierta “distancia”. Kant no está solo al invocar la metáfora espacial de la distancia para capturar una perspectiva necesaria del juicio – la distancia creada por el compromiso con las perspectivas de los otros⁷⁵⁹. También Arendt especifica que primero, sólo un sujeto-espectador que se encuentra a una cierta distancia espacial y/o temporal del objeto que es juzgado puede, de hecho, juzgar este objeto⁷⁶⁰. Luego, la posición exterior al juego es una condición *sine qua non* de todo juicio; por oposición al actor a quien lo que le concierne es la *doxa*, la fama, la opinión de los demás⁷⁶¹, es decir, la participación directa. Es a esto a lo que se le llama distancia: Lo que el observador exterior ve es lo que más cuenta, pues puede descubrir un significado en el curso de los acontecimientos que los actores ignoren o hayan ignorado por una u otra razón; y el fundamento existencial para su perspicacia es su desinterés, su no participación⁷⁶². De todas formas, nos dice Arendt, también está la idea del progreso, la esperanza para el futuro, donde se sostiene la esperanza de que el juicio sirva para el cumplimiento de una promesa a generaciones venideras⁷⁶³. Pero, según Arendt, la condición más importante para todos los juicios es la condición de la imparcialidad, del “deseo desinteresado”⁷⁶⁴, y para ello es necesario ese distanciamiento del que hablábamos. Beiner especifica que podemos caracterizar el *distanciamiento* como un requerimiento formal del juicio. *El juicio requiere espacio: el espacio en el que das un paso atrás para alcanzar distancia. El juicio requiere tiempo: el tiempo en el que poner en una balanza el propio juicio, tiempo para pensar sobre las cosas y para reflexionar, la pausa antes del momento de*

⁷⁵⁹ NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 111). Acerca del así llamado “pensamiento representativo” ver también BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 24). Ver También KANT, I. *KU*, (§ 40, B 157 / A 155)

⁷⁶⁰ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 52)

⁷⁶¹ *Ibid.*, (p. 55)

⁷⁶² Tal y como Beiner interpreta a Arendt sus escritos sobre el tema del juicio caen en dos más o menos distintas fases: temprana y tardía, práctica y contemplativa. La respuesta que él encuentra a esta diatriba es que cuanto más reflexionaba sobre la facultad del juicio, tanto más se inclinaba a observarlo como prerrogativa del solitario (aunque animado públicamente) contemplador por oposición al actor (cuya actividad es necesariamente no solitaria). Uno actúa con otros; uno juzga por uno mismo (aunque uno lo hace haciendo presentes en la imaginación propia a los que están ausentes). (BEINER, R. “Interpretive essay”, en *Ibid.*, (p. 92)).

⁷⁶³ Arendt ejemplifica esto con un más que curioso ejemplo: *La guerra incluso trae progreso hacia la paz: la guerra es tan horrible que, cuanto más horrible, lo más probable es que los hombres se vuelvan razonables y trabajen para alcanzar acuerdos internacionales que les guíen eventualmente hacia la paz* (Ver *Ibid.*, (p. 54))

⁷⁶⁴ *Ibid.*, (p. 68)

*decisión. La acción que sigue a la deliberación debería ser rápida, pero la deliberación misma debería ser lenta*⁷⁶⁵. Sin embargo, esta distancia es una distancia relativa, siempre dependiente de la posición propia y contextual, también dependiente de la posición del otro, cambiante. Así pues, ni el pensamiento ampliado, ni el distanciamiento son medidas absolutas para la comprensión y para el juicio *correcto*.

Al acercarse al problema del juicio, Arendt estaba primariamente interesada en las interrelaciones entre pensar y juzgar como facultades morales. Le concernía el juicio como la facultad “de distinguir lo correcto de lo incorrecto” (*right/wrong*)⁷⁶⁶. Según Arendt, Kant establece dos operaciones mentales en el juicio. Primero, *la operación de la imaginación*, en la que uno juzga objetos que ya no están presentes, que han sido removidos de la percepción sensorial inmediata y por tanto ya no le afectan a uno directamente. La segunda operación – *la operación de la reflexión* – es la verdadera actividad de juzgar algo⁷⁶⁷. Luego, establece una operación más bien relacionada a la sensación de un objeto (presente o ausente) y una operación relacionada a la reflexión acerca del material proporcionado por la anterior. Pero, ¿puede juzgar en absoluto sin imaginar? ¿Y puede existir imaginación sin reflexión?

3.3.3.3.El sentido común y la comunicabilidad

Según Arendt, Kant recalca que al menos una de nuestras *facultades mentales*, la facultad del juicio, presupone la presencia de los otros. Y esta facultad mental no es sólo lo que terminológicamente llamamos juicio; ligado a esto está la noción de que “los sentimientos y las emociones (*empfindungen*) son vistos como dignos sólo en cuanto a que pueden ser generalmente comunicados”⁷⁶⁸. Arendt enfatiza la comunicación con los otros, con los demás sujetos que juzgan, como esencial para la capacidad de juicio (si bien es la imaginación la que hace presentes a los otros en los momentos solitarios del

⁷⁶⁵ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 104, 105). Aunque, según Kateb, sólo podemos ver a través de nuestros propios ojos, no importa cuánto lo intentemos el ver a través de los ojos de otros (Ver KATEB, George (2001). Op. Cit., (p. 132))

⁷⁶⁶ BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit., (p. 184)

⁷⁶⁷ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 68)

⁷⁶⁸ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 74)

juicio). Y éste es el núcleo de por qué Arendt vio la teoría del juicio de Kant como esencialmente política: su inherente dimensión social. Para ella, el foco kantiano sobre la comunicabilidad es un foco sobre los caminos en los que el juicio requiere comunidad⁷⁶⁹. En la *Crítica al juicio*, nos dice Arendt, Kant insistió en una forma diferente de pensar, para la que no sería suficiente estar de acuerdo con uno mismo, y que consistía en ser capaz de “pensar en el lugar de cualquier otro” y que llamó por tanto “pensamiento ampliado” (*eine erweiterte Denkungsart*)⁷⁷⁰. El poder del juicio descansa sobre un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensar, que es activo al juzgar algo, no es, como el proceso de pensamiento del razonamiento puro, un diálogo de mí conmigo mismo. En el juicio estamos en comunicación actual o anticipada con otros con los que se sabe que se llegará a algún acuerdo. *Como la lógica, para ser firme, depende de la presencia de uno mismo, así el juicio, para ser válido, depende de la presencia de los otros. De modo que el juicio está fundado sobre una cierta validez específica pero nunca es universalmente válido*⁷⁷¹, aunque sí tiende a ello. Así pues, las características del juzgar que son significantes para Arendt son su estatus reflexivo, imaginativo y no-cognitivo junto a su comunicabilidad y sociabilidad⁷⁷².

El que la capacidad de juzgar sea una habilidad específicamente política en exactamente el sentido denotado por Kant, es decir, la habilidad de ver las cosas no sólo desde el punto de vista de uno mismo sino en la perspectiva de todos aquellos que están presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como un ser político en tanto en cuanto le permite orientarse en la esfera pública, en el mundo común – éstas son perspectivas que son virtualmente tan antiguas como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron a esta habilidad *phrónesis* y la consideraron la virtud o excelencia principal del hombre de estado por contraposición al conocimiento del filósofo. La diferencia entre esta *phrónesis* que juzga y el pensamiento especulativo se encuentra en que la primera tiene sus raíces en lo que usualmente llamamos sentido común, lo cual la última siempre trasciende⁷⁷³.

Lo que Kant quiere decir con los términos latinos *sensus communis*, por oposición a su uso en alemán, es un sentido extraordinario o capacidad mental *extra* que nos acomoda a

⁷⁶⁹ NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 108). Ver KANT, I. *KU*, (§ 41, B 163 / A 161)

⁷⁷⁰ KANT, I. *KU*, (§ 40, B 157 / A 155)

⁷⁷¹ ARENDT, Hannah (1961). Op. Cit., (p. 213)

⁷⁷² DOSTAL, Robert J. (2001). Op. Cit., (p. 141)

⁷⁷³ ARENDT, Hannah (1961). Op. Cit., (p. 213)

una comunidad y al que apela el juicio para adquirir su validez especial, por oposición a un *sensus privatus*⁷⁷⁴. El sentido común es el tipo de pensamiento ampliado, también llamado juicio⁷⁷⁵. Luego, el *sensus communis* en Kant es el estándar a través del cual se juzga (o se valida/invalida el gusto) y es aquello, según Arendt, que nos convierte en miembros de una comunidad. Arendt fundamenta el juicio en una llamada al sentido común que es compartido en virtud de compartir una comunidad real. Formamos nuestro juicio en el proceso de imaginar intentando persuadir a los otros⁷⁷⁶. También Makkreel nos dice que el *sensus communis* utiliza el juicio reflexivo para abstraer desde los aspectos privados empíricos de nuestras representaciones subjetivas y producir algo que pueda ser llamado una perspectiva comunitaria o intersubjetiva. Mientras la comprensión vulgar o general denomina a aquellas convicciones que pueden ser tomadas como verdaderas, es el *sensus communis* el sentido *a priori*, que nos relaciona a la humanidad en general⁷⁷⁷. Otra definición más nos la da Steinberger cuando dice que podemos estipular que el concepto de *sentido común* no describe un tipo de media empírica, y no hay tendencia necesaria para las creencias de sentido común de convenir con las creencias que la gente sostiene realmente. Más bien, el sentido común se refiere a una capacidad, ampliamente si no universalmente compartida por alguna población, que implica ciertas creencias que los miembros de esa población deberían sostener y actuar, según ellas, si deben ejercer apropiadamente ese sentido común⁷⁷⁸. Parecería que se puede establecer un paralelo entre este concepto de sentido común y el concepto de razonabilidad, por oposición al de racionalidad⁷⁷⁹. También Zerilli comenta que cuando

⁷⁷⁴ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 70, 72). Ver también RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). Op. Cit., (p. 561), en relación al sentido común como sentido participante, base de toda humana comunicación y comprensión. Ver KANT, I. *KU*, (§ 20, B 65 / A 64; § 40, B 157 / A 155)

⁷⁷⁵ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 152, 153). Con ‘sentido común’ se designaba desde el s. XVI: 1. El vínculo común que une e integra a los cinco sentidos (1535), 2. El intelecto acostumbrado, normal y como promedio, sin el cual un hombre degeneraría en un necio o un psicópata (1543); 3. la conciencia general de ser parte de la humanidad o de una determinada comunidad

⁷⁷⁶ Ver NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit., (p. 109)

⁷⁷⁷ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 202-3). Ver KANT, I. *KU*, (§ 40, B 157 / A 155)

⁷⁷⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 232)

⁷⁷⁹ Según la definición de Rawls la racionalidad y razonabilidad son los dos rasgos básicos de su concepción de la persona: la racionalidad se refiere a la capacidad de formular planes de vida y de adecuar a su consecución los medios adecuados; la razonabilidad indica la capacidad de cooperar con otros para establecer marcos de convivencia estables que hagan posible el bien común y el ejercicio mismo de la racionalidad. (Ver THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 93)). Para que se vea el paralelo establecido, Steinberger da otra definición más de lo que considera que es el sentido común: Según la definición de Steinberger, el “ser común” del sentido común ofrece una base para la discusión y el acuerdo, y la

nos referimos al *sensus communis* no estamos apuntando a un juego de opiniones prefijadas, sino a lo que es comunicable, pues no es un concepto estático basado en verdades eternas sino que es una fuerza creativa que genera nuestro sentido de realidad. Está basado en el poder figurativo de nuestro lenguaje, y así está sujeto al cambio⁷⁸⁰.

Sin embargo, para Kant el sentido común es universal, y puede decir que ejerciendo el pensamiento ampliado, nos ponemos a nosotros mismos en el lugar de cualquier otra persona. Los juicios son, por tanto, válidos universalmente⁷⁸¹, o al menos tienden a ello. Para Arendt, el sentido común que hace posible el juicio está basado en facultades cognitivas universalmente compartidas, pero en una comunidad compartida. Ella también infiere que no sólo el ser miembro de una comunidad es necesario para juzgar, sino la práctica del juicio es parte de lo que constituye el ser miembro [de una comunidad específica]⁷⁸². Luego, como vemos, de nuevo, reduce el ámbito de universalidad al que se refiere Kant. De todas formas, y en oposición al entendimiento común, el *sensus communis* es no cognitivo, reconoce el prejuicio pero no pone el fundamento al entendimiento⁷⁸³. No fundamenta conocimiento alguno ni se dirige a una finalidad superior de la razón; no es ni constitutivo ni regulativo en relación a determinados juicios de la experiencia, sino que su función es meramente orientadora.

Las máximas del *sensus communis* son las siguientes⁷⁸⁴:

“sensibilidad” de ello provee una capacidad de ver y comprender qué es lo que debería ser acordado, qué es prudente hacer. En la ausencia de prueba científica y demostración lógica, la reunión del pueblo debe presuponer algo como un sentido común; sin él, las deliberaciones de los ciudadanos serían desatinadas, no informadas, y totalmente vacías de cualquier pretensión de sabiduría política. (Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 31)).

⁷⁸⁰ ZERILLI, Linda M. (April 2005). Op. Cit., (p. 173)

⁷⁸¹ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. xi). El prof. Rivera precisa que es una universalidad menos rígidamente trascendental.

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ MAKKEEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 208, 209-10)

⁷⁸⁴ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 71). Aquí Arendt no hace la precisión de los dos tipos de *sensus communis*, el lógico y el estético, que según el Prof. Rivera Arendt confunde. Aunque de todas formas precisa que la intención básica de Arendt es correcta: en el juzgar y en la comunicabilidad, en la acción política y en las cosas opinables, en la creación poética y en la articulación de la experiencia particular, el sentido común, tanto el lógico como el estético, es el suelo del que se parte, y es aquello hacia lo que se tiende. Es el suelo, o “prejuicio” en el sentido hermenéutico, del que se ha de partir para ser entendido y formar comunidad. (Ver RIVERA DE ROSALES, J. (Agosto 2005). Op. Cit., (p. 17-20)). Ver KANT, I. *KU*, (§ 40, B 158 / A 155)

- Máxima de la ilustración: pensar por uno mismo
- Máxima del pensamiento ampliado: ponerse en lugar de cualquier otro (en referencia a su pensamiento)
- Máxima de la consistencia: estar de acuerdo con uno mismo.

Estas máximas son reglas lógicas del *sensus communis*, que establecen el marco de funcionamiento tanto del juicio, como de la razón y el entendimiento. La primera máxima es la máxima del entendimiento o el tipo de pensamiento libre de prejuicios, y la tercera es la máxima de la razón. La segunda, a la que Kant llama “el tipo de pensamiento ampliado”, es la máxima del juicio⁷⁸⁵. Vollrath interpreta que el “pensamiento ampliado” es la capacidad (*Vermögen*) de procurar la diferencia en el ámbito político, que diferencia la opinión meramente privada-subjetiva de una verdaderamente pública, pretendida por otros, por tanto política⁷⁸⁶.

Arendt explica que uno siempre juzga como miembro de una comunidad, guiado por el propio sentido de comunidad, el propio *sensus communis*. Pero en el último análisis, uno es un miembro de una comunidad mundial por el mero hecho de ser humano; ésta es la “existencia cosmopolita” de uno, según ella. Cuando uno juzga y cuando uno actúa en asuntos políticos, se supone que uno debe tomar los sustentos de la idea, no de la realidad, de ser un ciudadano del mundo y, por lo tanto, también un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo⁷⁸⁷. Esto lo dice en relación a la diferencia que se estableció antes entre el actor y el espectador, como entre el genio y el que gusta, como entre el práctico y el teórico. Veremos más adelante cómo esta división, bastante estática, puede ser criticada.

La máxima del tipo de pensamiento ampliado (*erweitert*) aclara la afirmación de Kant de que el *sensus communis* abarca, “que uno aplica su juicio a otros juicios, no tanto reales,

⁷⁸⁵ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 204-5)

⁷⁸⁶ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 51)

⁷⁸⁷ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 75-6)

como mucho más únicamente posibles”⁷⁸⁸. Esta comparación con aquello que es posible, en vez de con aquello que es real, muestra que la imaginación debe jugar un papel importante en la ampliación de nuestro pensamiento. En vez de proyectarnos en el otro, debemos proyectar una posible posición mediadora, que ni nosotros mismos ni, de hecho, el otro toma. Esto facilita una perspectiva que, fundada en el *sensus communis*, hace posible un mejor entendimiento del otro como también un mejor entendimiento de uno mismo⁷⁸⁹. Según Rivera de Rosales es la misma acción imaginativa la que como fuerza originaria de configuración de formas y sentidos logra una reunificación de diferentes niveles de subjetividad, pues la imaginación es el origen de la interpretación, del sentido, de toda forma subjetiva y habitable, de toda comprensión⁷⁹⁰.

Steinberger dice que el sentido común es una cierta facultad o sabiduría política, poco relacionada al intelecto abstracto, teórico, que despierta toda una serie de preguntas: ¿De dónde sale una facultad como ésta, y cómo puede ser cultivada en los individuos? ¿Cuál es la naturaleza de la sabiduría que el sentido común ofrece, y exactamente cómo difiere esta sabiduría del tipo de conocimiento producido por la especulación sistemática teórica? ¿Cómo deben ser justificadas las pretensiones del sentido común; qué es lo que toma el lugar de la prueba lógica y la demostración científica? ¿Cómo son resueltos los desacuerdos?⁷⁹¹. Son todas éstas preguntas de un altísimo interés relacionadas a la discusión sobre la legitimidad y justificación de una epistemología contextual, en oposición a una metodología nomológico-deductiva.

Makkreel nos dice que como condición del juicio reflexivo el sentido común es constitutivo para el sentimiento estético y regulativo para determinadas afirmaciones teleológicas sobre la naturaleza⁷⁹². Pero en la argumentación de Arendt parecería que no sólo es constitutivo de estas esferas. Steinberger afirma que Kant tiene la pretensión de que el sentido común debe ser presupuesto como un atributo de los seres humanos si el

⁷⁸⁸ Ver KANT, I. *KU*, (§ 40, B 157 / A 155)

⁷⁸⁹ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 205). Sobre el carácter político del sentido común ver también VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 111)

⁷⁹⁰ Ver RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). Op. Cit., (p. 561)

⁷⁹¹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 31)

⁷⁹² MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 210)

juicio estético debe ser posible y coherente. La estética de Kant invoca una noción de sentido común descrita explícitamente en términos de una aprehensión inmediata de los objetos estéticos, pero no es un accidente que esta noción, con implicaciones similares, sea tomada por escritores sobre el juicio tan diversos como Gadamer, Arendt y Rorty⁷⁹³. De esta manera, Gadamer nos dice que el concepto del sentido común está íntimamente relacionado al concepto de juicio⁷⁹⁴ (entendido quizás en el marco amplio). Pues, el sentido común es el instrumento para el juicio, o para un gusto universalizable, y constituye un sentido de comunidad que es el que permite el pensamiento ampliado, o viceversa, si bien siempre limitado.

3.3.3.4. La relación entre la imaginación y el juicio

Volviendo a Kant, nos encontramos que hay dos ramas de experiencia y conocimiento: la intuición (sensible) y los conceptos (comprensión). La intuición siempre nos *da* algo particular; el concepto convierte en *conocido* para nosotros este particular⁷⁹⁵. El modo en que la imaginación produce la síntesis es “proveyendo una *imagen para un concepto*”. Una imagen así es llamada un esquema. Sin un esquema uno nunca puede reconocer nada⁷⁹⁶. La imaginación permite, por tanto, la proximidad que hace posible la comprensión, y establece también la distancia necesaria para el juicio⁷⁹⁷. De manera que cuando la comprensión está situada al servicio del juicio, cuya relación tan cercana presupone Arendt⁷⁹⁸, requiere el libre ejercicio de la imaginación – en particular, la habilidad de imaginar cómo son las cosas desde una posición que de hecho no ocupamos. Y de esto se sigue que el juicio debe ser libre, y la condición de su autonomía es la habilidad de pensar⁷⁹⁹.

⁷⁹³ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 144, 228)

⁷⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 36) [27/28]

⁷⁹⁵ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 80)

⁷⁹⁶ *Ibid.*, (p. 81)

⁷⁹⁷ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 97)

⁷⁹⁸ ARENDT, Hannah, “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20 (1953): 377-92, citado por BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 95)

⁷⁹⁹ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 100, 101)

El papel de la imaginación para nuestras facultades cognitivas es quizás el mayor descubrimiento que Kant hizo en la *Crítica a la razón pura*, según Arendt. Según ella:

1. Ninguna percepción es posible sin imaginación.
2. No sólo el conocimiento no sería posible, sino la comunicación sería imposible.
3. Lo que hace a los particulares *comunicables* es (a) que percibiendo un particular tenemos en la parte posterior de nuestras mentes un esquema cuya forma es característica de muchos de esos particulares, (b) que su forma esquemática está en las mentes de muchas personas diferentes.
4. La *Crítica al juicio* trata con juicios reflexivos como distinguidos de los determinantes. En el esquema uno en realidad “percibe” algún “universal” en el particular.
5. Finalmente, nuestra sensibilidad parece necesitar imaginación no sólo como una ayuda para conocer pero para reconocer igualdad en la pluralidad⁸⁰⁰.

En la *Crítica a la razón pura* la imaginación está al servicio del intelecto; en la *Crítica al juicio* el intelecto está al servicio de la imaginación. Pero, además, como nos dice Arendt, en la *Crítica al juicio* encontramos una analogía al esquema: el *ejemplo*. Kant les da el mismo papel a los ejemplos en los juicios que el que las intuiciones llamadas esquemas tienen para la experiencia y la cognición. Los ejemplos juegan un papel en ambos juicios reflexivos y determinantes, es decir, cuando sea que estemos preocupados con particulares. El ejemplo es el particular que contiene o se supone que contiene un concepto o una regla general⁸⁰¹. Parecería ser, por tanto, una identidad proporcional, la que Kant establece entre el ejemplo con respecto al juicio, y entre el esquema con respecto al entendimiento.

La validez ejemplar constituye la segunda idea que establece Kant, según Arendt, como necesaria para reflexionar sobre el juicio (después de la idea del pacto original de la humanidad, que da lugar a la noción de humanidad, y que constituye el momento previo

⁸⁰⁰ ARENDT, Hannah (1982). Op. Cit., (p. 82-3)

⁸⁰¹ *Ibid.*, (p. 84). Sobre la diferenciación entre ejemplo y esquema, ver Ver KANT, I. *KU*, (§ 59, B 254 / A 250, 251)

al establecimiento del *sensus communis*). Es de crucial importancia, ya que aporta la base para la concepción de la ciencia política centrada en *particulares*, no en *universales*. Por otra parte, en la *Crítica al juicio* uno también encuentra la idea de finalidad. Todo objeto, excepto los objetos estéticos y los hombres, tiene una finalidad. La finalidad es una idea con la que se regulan las reflexiones propias y los juicios reflexivos propios⁸⁰², y es también la trascendentalidad del juicio reflexivo, la exigencia de la subjetividad trascendental de comprender los fenómenos.

3.3.3.5. La posibilidad del juicio político como juicio reflexivo

Las tesis que constituirían una lección kantiana sobre el juicio político, según Beiner⁸⁰³, son las siguientes (algunas de las cuales hemos ido viendo en referencia al juicio en general):

1. Los juicios del gusto deben ser desinteresados.
2. Los juicios del gusto deben ser contemplativos.
3. Los juicios de gusto deben ser independientes de la moral y del bien.
4. Los juicios estéticos son totalmente distintos de los juicios morales. El juicio estético meramente reclama (*claims*) asentimiento, mientras el juicio moral ordena (*commands*) el asentimiento.
5. El gusto es libre, y pertenece a la esfera del ocio.
6. El gusto no está ligado a los estándares particularistas de una comunidad específica pero, más bien, sus afirmaciones son universales.
7. Los juicios del gusto son independientes de los fines, que se refieren solamente a la forma.
8. Los juicios estéticos, por no estar relacionados a los fines, son totalmente diferentes a los juicios teleológicos.

⁸⁰² *Ibid.*, (p. 79, 76). Ver KANT, I. *KU*, (Intr. IV, B XXVIII / A XXVI)

⁸⁰³ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58)

9. Los juicios teleológicos se refieren a los fines que pertenecen al objeto; los juicios estéticos refieren exclusivamente al sujeto. Para Kant la aserción de la subjetividad del juicio es de hecho una afirmación de la autonomía del juicio.
10. El gusto está relacionado a la imaginación
11. Los juicios del gusto están relacionados al sentido común.
12. El juicio debe ser público.
13. Los juicios estéticos son difíciles e inciertos.
14. Los juicios estéticos son contenciosos, pero potencialmente reconciliables.
15. El gusto es conducente al desarrollo del sentido moral. Kant llama a lo bello el *símbolo de lo moralmente bueno*.
16. Los juicios del gusto son singulares.
17. El juicio debe ser autónomo, no heterónomo. El individuo juzga para él mismo.
18. Los juicios de lo sublime son proyecciones de la idea de respeto.

Como vemos en esta caracterización, para Kant, el juicio moral depende de la ley ética o moral, y es por tanto un juicio determinante, mientras que el juicio estético, que nada tiene que ver con la acción, más que que significa el juicio de la acción desde un lugar privilegiado, es un juicio reflexivo, que a partir de la experiencia de la observación saca sus conclusiones en forma de leyes relativas, subjetivas, pero tendentes a la objetividad⁸⁰⁴. Vollrath nos dice que Kant no conoce ningún juicio político que sea por sí mismo, ya que el ámbito político está subordinado al ámbito de la ley ética, aunque después nos trata de convencer de la posibilidad de existencia de dos juicios diferenciados relacionados a la acción, por una parte el juicio práctico, dependiente de la ley ética y, por tanto, un juicio determinante, y el juicio político, relativo a la “acción verdadera” (como la llama Vollrath), derivado del juicio estético, y por tanto, juicio

⁸⁰⁴ Kant insiste en distinguir intensamente el juicio estético no sólo del juicio científico sino del juicio moral también. Mientras las pretensiones científicas están enraizadas en la comprensión y las pretensiones morales en la razón, las pretensiones estéticas están enraizadas en el juicio reflexivo. Y mientras el entendimiento y la razón son ellas mismas dramáticamente diferentes, sin embargo comparten la característica de que cada una es una cuestión de verdad que envuelve algún tipo de justificación racional. Ésta es una característica que le falta totalmente al juicio estético. El conocimiento en la ciencia es empírico, y el conocimiento en la ética es lógico, pero en ambos casos es racional y objetivo. La frase “conocimiento en estética”, por otro lado, es virtualmente incoherente, ya que el juicio estético no es una cuestión de conocimiento en absoluto. Es universal en su intención pero sólo subjetiva en sustancia. (Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 145))

reflexivo⁸⁰⁵, pero Kant no se pronuncia al respecto. Lo que el Prof. Rivera nos dice es que si bien el juicio político se deriva en parte del juicio moral, y es determinante, también funciona parcialmente a través de la prudencia (juicio reflexivo), teniendo que tener en cuenta el poder además del deber.

Contraviniendo a Kant, Steinberger nos dice que un juicio político siempre y necesariamente implica, aunque sea tácitamente, que es fiel y coherente con *una* estructura de la verdad (cursiva mía). Juzgar es inevitablemente proponer la hipótesis de que el juicio mismo refleja de la mejor manera esa verdad, cualquiera que sea, y al situar el juicio político en el nexo de prácticas y comprensiones políticas establecidas, mostramos que es una especie de representación inteligente, pero que depende de su contexto para su justificación, y requiere de su autor la capacidad de reconstruirlo racionalmente demostrando exactamente cómo vindica esos contextos⁸⁰⁶. Así pues, las creencias que formamos, los juicios que hacemos, siempre estarán mediados por los conceptos disponibles para nosotros para describir lo que hemos observado. Incluso la acción o suceso más simple puede ser encajado en una variedad de esquemas clasificatorios más o menos complejos, y puede en consecuencia ser calificado de una variedad indefinida de maneras⁸⁰⁷. Específicamente, el autor del juicio político, como una criatura inteligente, debe ser capaz de reflexionar sobre y ofrecer una estimación de la estructura compartida del significado y la verdad que compone, en parte, su horizonte político⁸⁰⁸.

b) Gadamer y Kant: interpretación y comprensión

La crítica que ejerce Gadamer contra Kant es una crítica en varios niveles, todos relacionados entre sí, sin embargo. Enumeraré (sin propósito jerárquico) algunos de los puntos que critica, y pasaré a continuación a explicarlos más pormenorizadamente.

⁸⁰⁵ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 144)

⁸⁰⁶ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 233-4, 284)

⁸⁰⁷ SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 44-5)

⁸⁰⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 284)

En primer lugar critica la estática contraposición del sujeto al objeto, y por tanto de la subjetividad a la objetividad, con respecto a su teoría estética y su teoría moral, práctica o incluso política. También critica, en ese sentido, la contraposición que lleva a cabo entre el juicio, al entendimiento y la razón, a los que diferencia radicalmente, así como a la imaginación, la intuición y los conceptos (aún teniendo en cuenta que la imaginación también es útil para la intuición que dará lugar posteriormente a conceptos). Debemos en todo caso también enumerar su argumentación contra la *Crítica al Juicio* de Kant que describe el gusto (o juicio estético) como no cognitivo, como que no aporta conocimiento *verdadero*. Estas son, quizás, las grandes líneas de su crítica, aunque por supuesto no quedan agotadas en esta breve enumeración, como iremos viendo.

Es interesante ver la crítica de Gadamer a Kant como el paso del universalismo generalizador típico del modelo de juicio determinante hacia un modelo de juicio reflexivo. Esta es la visión de Ferrara, quien afirma que tanto Rawls como Habermas, se encuentran en el camino intermedio entre ese juicio determinante y el juicio reflexivo, entre Kant y Gadamer, quizás, en una concepción de universalismo más cercana al modelo de juicio reflexivo, habiendo realizado Habermas, sin embargo, el movimiento de manera menos explícita y más gradual que Rawls⁸⁰⁹.

Primero deberemos comentar que la evaluación de Gadamer de Kant es la opuesta de la de Arendt⁸¹⁰. Mientras que Arendt trata de ver en el subjetivismo de Kant un indicio de inter-subjetivismo político⁸¹¹, Gadamer critica ese mismo subjetivismo como ausente de

⁸⁰⁹ FERRARA, Alexandro (1999). Op. Cit., (p. 38). Blaug nos dice que Habermas finalmente ha distinguido entre la justificación y la aplicación de una norma, admitiendo bastante más conocimiento situacional al hacer un juicio válido. También está de acuerdo en que un juicio válido es siempre falible, y puede sólo ser si acaso provisional. Y ha mostrado que su ideal contrafáctico puede ser interpretado diferentemente en diversas culturas. Pero Habermas no pierde de vista, sin embargo, de su perspectiva de que el juicio político está de alguna manera informado por un ideal procedimental universal de imparcialidad y racionalidad. (Ver BLAUG, Ricardo. Op. Cit., (p. 184))

⁸¹⁰ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 21)

⁸¹¹ O, como nos dice Beiner, en crítica hacia Arendt: A pesar de la radical diferenciación entre la moral y la estética que Kant lleva a cabo, Arendt concluye que la estética de Kant ofrece más promesas que la filosofía moral de proporcionar un tipo de teoría ética (limitada). No se preocupa de la compartimentalización de facultades que caracteriza la filosofía crítica al completo, y presumiblemente sólo considera que los conceptos básicos elaborados en & 39-41 de la tercera *Crítica* – comunicabilidad, pensamiento ampliado, sentido común, imaginación, desinterés – prometen hacer más justicia a la intersubjetividad de la vida moral que la estrecha visión moral de la razón práctica de Kant: es decir, esta

comunicación y de significado hacia un conocimiento que pudiera ampliar el significado de la verdad (refiriéndose con esto únicamente a la teoría de la estética, que se mantiene oficialmente como el tema central de esta tercera crítica). En esta diferencia de lecturas del mismo texto, encontraremos quizás críticas veladas de uno al otro intérprete, pero también posiblemente una normatividad que pudieran haber compartido.

Muchas de las diferencias más significativas entre Gadamer y Arendt, como nos dice Bernstein, pueden estar relacionadas a los papeles diferentes que la interpretación de Aristóteles y Kant juega en sus pensamientos⁸¹². Cuando Gadamer quiere mostrarnos lo que “la práctica quiere decir realmente”, él se vuelve al análisis de Aristóteles sobre la *phrónesis*. Pero aunque Arendt estaba profundamente influida por Aristóteles, es Kant – el Kant de la *Crítica al Juicio* – quien es la fuente de su análisis del juicio. Como decíamos antes, Gadamer ve la *Crítica al Juicio* como el texto decisivo para animar el crecimiento de la “conciencia estética” y el subjetivismo moderno que deplora, mientras Arendt interpreta la *Crítica al juicio* como apuntando el camino más allá del subjetivismo moderno⁸¹³. Sin embargo, algo que tienen en común es que ambos tratan el tema del juicio, del gusto y del *sentido común*, y esto no es una coincidencia, sino que ambos

concepción del sujeto moral, abstraída del modelo más amplio de la vida social, enfrentando imperativos de deberes que han sido absolutamente purificados de consideraciones no-deontológicas. (Ver BEINER, R. (2001). Op. Cit., (p. 95))

⁸¹² La confrontación entre Aristóteles y Kant pone las siguientes muy serias preguntas, según Beiner. Primero, ¿el espectador posee un monopolio del juicio, o también el agente político ejerce una facultad del juicio? Y, si es lo último, ¿cómo está distribuida la obligación del juicio entre actor y espectador? Segundo, ¿es el desinterés el criterio decisivo del juicio, o hay otros criterios, como la prudencia, igualmente requisitos? Esto se liga a la cuestión sobre la teleología (en el sentido aristotélico, no kantiano) y la relación entre el juicio estético y el juicio intencionado. ¿Pueden los juicios *políticos* abstraerse de los fines prácticos, y es coherente una concepción del juicio político estrictamente no teleológica? Esto, de hecho, da pie a más preguntas. Por ejemplo, ¿cuál es el estatus de la retórica en el juicio político, y están ambos necesariamente relacionados? Porque Kant expulsa la teleología de los juicios sobre el gusto, condena la retórica, ya que corrompe la estética con la persecución de fines (Ver BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 135))

⁸¹³ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 219). Ver también en relación a la posible diferenciación en la definición conceptual de términos como autoridad, tradición y revolución, para mayor clarificación, (*Ibid.*, (p. 220)) y “Tradition and the modern age”, en *Between past and future*. Personalmente, aunque estoy de acuerdo en la afirmación de su diferente interpretación del término “tradición” y “revolución”, en relación al término “libertad”, no estoy tan de acuerdo con la afirmación de Bernstein, de que también son contrapuestas sus definiciones del término autoridad, estando en Arendt contrapuesto el término al de la persuasión, y directamente relacionado al de jerarquía, pero en Gadamer constituyendo un momento previo en el que la persuasión es constitutiva y después de la cual ya sólo existe el reconocimiento. Ver también KANT, I. *KU*, (§ 8, B 23 / A 23)

pensadores derivan su inspiración esencial de Heidegger⁸¹⁴. Pero, además de tener en común a Aristóteles, a Kant y a Heidegger, también ambos han leído a Hegel, de cuyas críticas a Kant se sirven.

3.3.3.6. Hegel contra Kant

Según Habermas, las críticas que Hegel levantó contra Kant como un filósofo moral son muchas. De entre ellas saca cuatro que le han impresionado como las más incisivas. Éstas son como siguen: (1) La objeción de Hegel al *formalismo* de la ética kantiana. Al requerir el principio moral del imperativo categórico que el agente moral abstraiga del contenido concreto de los deberes y máximas, su aplicación necesariamente lleva a juicios tautológicos. (2) La objeción de Hegel al *universalismo abstracto* de la ética kantiana. Al ordenar el imperativo categórico separa el universal del particular, un juicio considerado válido en términos de ese principio necesariamente permanece exterior a casos individuales e insensible al contexto particular de un problema que necesita una solución. (3) El ataque de Hegel sobre la *impotencia del mero debería*. Al ordenar el imperativo categórico una separación estricta del “es” y el “debería”, necesariamente yerra al contestar la pregunta de cómo la perspectiva moral puede ser realizada en la práctica. (4) La objeción de Hegel al terrorismo de la *pura convicción* (*Gesinnung*). Al separar el imperativo categórico los postulados puros de la razón práctica del proceso formativo del espíritu y sus manifestaciones concretas históricas, necesariamente recomienda a los defensores de la visión del mundo moral una política que se dirija hacia la actualización de la razón y las sanciones incluso los hechos inmorales, hasta el punto en que sirva a sus fines más altos⁸¹⁵.

Sobrentendida en Hegel, había una cuestión teórica que es quizás más difícil de contestar: ¿Puede uno formular conceptos como la justicia universal, la corrección normativa, el punto de vista moral, etc. independientemente de cualquier visión de la vida buena, es

⁸¹⁴ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 23)

⁸¹⁵ HABERMAS, Jürgen (1993). “Morality and Ethical Life: does Hegel’s critique of Kant apply to discourse ethics?”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (p. 320-1)

decir, independientemente de un proyecto intuitivo de alguna forma de vida privilegiada pero concreta? Habermas admite que una definición no contextual de un principio moral no ha sido satisfactoria hasta ahora, sin embargo afirma que algunas versiones negativas del principio moral parecen ser un paso en la dirección correcta⁸¹⁶, aunque no entraremos en esta discusión normativa, altamente interesante por lo demás. Hegel criticó, más concretamente, la fórmula kantiana, “actúa sólo en la máxima a través de la cual puedas al mismo tiempo querer que deba llegar a ser una ley universal”, en numerosas ocasiones por ser, como máximo, inconsistente y, como mínimo, vacía, ya que de la pura forma de la ley moral sola, no se pueden seguir máximas concretas de acción⁸¹⁷. En otro contexto, comentaba que no puede haber juicio sin teoría de la justicia.

Según Vollrath, sin embargo, también existe otra cara de la filosofía hegeliana. Con Hegel el juicio (y con ello parece referirse a la filosofía de lo concreto) es definitivamente desvalorizado, a nivel teórico. Las categorías de la identidad y de la totalidad (que también Gadamer critica en él) determinan la enseñanza de Hegel sobre el juicio; es decir, la ausencia de identidad total le lleva a la desvalorización del juicio. La categoría de la totalidad le procura a la visión teórica la necesidad, mientras que la singularidad ya sólo es permitida como momento. El prejuicio de la teoría global exige conocer la totalidad, y se puede prescindir de la experiencia de lo singular⁸¹⁸. La identificación del juicio como limitado-negativo se dirige en Hegel contra Kant, ya que lo que es separado en Kant – y el juicio es el lugar para este mantener separado - debe ser trasladado en Hegel a la identidad⁸¹⁹.

⁸¹⁶ *Ibid.*, (p. 327)

⁸¹⁷ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 4). MacIntyre nos dice que la tesis de Kant de que la naturaleza de la razón humana es tal que hay principios y conceptos necesariamente admitidos por cualquier ser racional, tanto en el pensamiento como en la voluntad, encontró dos tipos distintos de objeción. Una, a la que concedieron gran peso Hegel y los historicistas subsiguientes, fue que lo que Kant presentaba como principios universales y necesarios de la mente humana, de hecho eran principios específicos de lugares, fases y tiempos concretos de la actividad y la investigación humanas. Así se desplomaba la pretensión de universalidad. El segundo conjunto de objeciones resultó de la imposibilidad de sostener los conceptos de necesidad, de *a priori* y de relación de los conceptos y categorías con la experiencia que exigía el proyecto trascendental kantiano. (Ver MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 325-326))

⁸¹⁸ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 123-4)

⁸¹⁹ *Ibid.*, (p. 124)

Lo que Gadamer se apropia de Hegel es tan significativo como lo que rechaza. Acepta el concepto de la experiencia, el movimiento de la certidumbre a la verdad, la centralidad de *la cosa misma* al guiarnos, la manera en la que el entendimiento de uno mismo es alcanzado sólo en y a través del encuentro dialéctico con el “otro”, el tema del “reconocimiento” que es tan central para comprender el movimiento de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el juego de la identidad y la diferencia, y el carácter especulativo del lenguaje. Lo que Gadamer rechaza en Hegel y critica es la pretensión de finalidad, la idea de que los humanos pueden alcanzar el estadio del “intelecto infinito”, que hay una “infinitud verdadera” que completa el proceso de experiencia, que hay o puede haber “conocimiento absoluto” o *ciencia* que traspasa la esencial apertura y cualidad anticipatoria de *toda* la experiencia. Bernstein, sin embargo, quiere destacar su apropiación del principio de libertad de Hegel – una libertad que es realizada sólo cuando hay “reconocimiento” auténtico mutuo entre individuos⁸²⁰.

3.3.3.7. La libertad

La característica distintiva de la visión de Kant de la libertad, que se contrapone a la lectura hegeliana, es el lugar central de la ley moral como una idea de la razón pura, que tanto en su versión teórica como en su versión práctica, es libre. La libertad es conocidamente en Kant no sólo un hecho, sino un hecho de la razón, ningún hecho de la experiencia para la ciencia, pues⁸²¹. Kant nunca ha afirmado que haya en realidad una acción llevada a cabo puramente por la voluntad libre. Ha dicho simplemente que así

⁸²⁰ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 163). Lo que Gadamer nos cuenta sobre la libertad está complementado por lo que dice sobre la solidaridad. Su comprensión de la solidaridad también retorna a su interpretación de la filosofía griega y la primacía del principio de la amistad en la ética y política griegas. Lo revocamos cuando Gadamer examina el análisis de Aristóteles de la distinción entre *phrónesis* y *techné*, anota que la variante de la *phrónesis* que es llamada *synesis* requiere de la amistad y la solidaridad (*Ibid.*, p. 164). Ver también GADAMER, Hans-Georg (1985b). “Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, en *GM 7* (1991)

⁸²¹ GADAMER, Hans-Georg (1989). “Aristoteles und die imperativische Ethik”, en *GM 7* (1991), (p. 382). Según Rivera de Rosales, sin embargo, el sujeto en Kant es primariamente acción que parte de sí, espontaneidad, espontaneidad real y libre del yo que actúa, y espontaneidad idea del yo que conoce y piensa (la Apercepción trascendental). El sujeto está llamado a ser libre, a pensar por sí mismo; ése es su carácter racional, su tarea, pues en el fondo de sí no es caos y arbitrariedad, sino petición de orden y sentido, ser originario, y en eso consiste el vuelco copernicano llevado a cabo por la reflexión trascendental. Lo otro es el mundo del que se depende en el límite, pero del que se depende como *conditio sine qua non* que constituye hacia nosotros, y que tratamos de dominar. (Ver RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). Op. Cit., (p. 549). Ver KANT, I. *MS*, (S. 458, 459; S. 459, 460)

tenemos que pensarnos si queremos vivir juntos en nuestro mundo común y construir instituciones sociales, un ordenamiento jurídico y ético y una convivencia pacífica entre los pueblos de nuestro entorno. Se trata del célebre imperativo categórico de la filosofía moral de Kant⁸²². El querer demostrar la libertad es a vista de Kant igual de errado como a vista de Aristóteles es errado deducir la ética de un supremo principio del Bien⁸²³. Para Kant no hay una diferencia esencial entre la libertad de la voluntad y la libertad del pensamiento. Si nuestro razonamiento matemático y teórico es libre, como es mostrado en los juicios deliberativos, entonces así es nuestro razonamiento puro práctico como es mostrado en los juicios libres deliberativos. En ambos casos los juicios libres deben ser distinguidos de las afirmaciones verbales que simplemente dan voz a nuestros estados psicológicos y a nuestros deseos y actitudes, ya que pretenden validez y verdad, ser apoyados por razones⁸²⁴. Somos libres no sólo en el sentido de que somos capaces para actuar independientemente de nuestros deseos naturales y necesidades sino también libres en el sentido de que tenemos un principio regulativo de ambos fines y medios desde los que actuar, un principio de autonomía apropiado para nosotros como seres razonables y racionales⁸²⁵. El ‘typus’ de la autonomía debe ser entonces entendido de manera que se dirija contra la tendencia de la naturaleza humana, a la que Kant caracteriza al final del primer párrafo de la *Fundamentación* como la sofística de la pasión o como la tendencia de raciocinar (*vernünfteln*). Kant parte en ello de que la virtud y la justificación en ellas mismas no pueden ser nada, que sólo es alcanzable a través de talentos de conocimiento (*verstandesgaben*) superiores o incluso claridad conceptual y precisión⁸²⁶. No se trata, pues, de una libertad “comunitaria”, ya que no se trata de una libertad que requiera el

⁸²² KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 119). Es interesante ver la lectura que hace de éste Bernstein: Aunque el fraseo de Kant es un poco hinchado, su punto básico está claro. La razón por sí misma no puede ser suficiente para motivarnos a seguir la ley moral. Podemos reconocer la aptitud de nuestras máximas puestas por la ley universal, pero podemos sin embargo no estar aún motivados para adoptar estas máximas y actuar de acuerdo con ellas. Contra el explícito rechazo de Kant de la posibilidad de que el hombre es (o puede llegar a ser) diabólico, he argumentado que su comprensión de la *Willkür* conlleva que algunos individuos pueden *llegar a ser* diabólicos; y esta conclusión es una consecuencia *necesaria* de la comprensión de Kant de la libre elección (*Willkür*). No hay escapatoria de la libertad radical de nuestra *Willkür*. Y la libertad radical quiere decir que nosotros debemos soportar la completa responsabilidad moral para nuestras elecciones, decisiones y acciones. (Ver BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 41, 43)). Volveremos al tema de la responsabilidad en relación a la libertad en la conclusión.

⁸²³ GADAMER, Hans-Georg (1989). Op. Cit., (p. 387)

⁸²⁴ RAWLS, John (1993). “Themes in Kant’s moral philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. Op. Cit., (p. 313-4)

⁸²⁵ *Ibid.*, (p. 315)

⁸²⁶ GADAMER, Hans-Georg (1989). Op. Cit., (p. 392-393)

reconocimiento exterior, sino que es una libertad “individualista” y universalista al mismo tiempo, es uno de los tres postulados de Kant, que expresa en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, no relativizables, aunque quizás tampoco definibles⁸²⁷.

La importancia del tema de la libertad para con el juicio, como presupuesto a la hora de actuar mutuamente o como señal de un reconocimiento mutuo entre actores, marca la diferencia entre una libertad atribuída (al menos parcialmente) desde el exterior y una libertad interna a cada individuo. La presuposición de una libertad individual nos lleva a la afirmación de la posibilidad del juicio a partir de normas *a priori* que el sujeto (trascendental, en este caso) se pone, mientras que la libertad como reconocimiento trae a colación el contexto en el que acción y juicio se dan particular y limitadamente. No se trata de un presupuesto, sino de una atribución, del mismo modo que la validez de un juicio no se presupone, sino que se justifica.

3.3.3.8. Gadamer contra Kant

Haciendo historia, Gadamer comenta que el concepto del gusto en principio es más bien un concepto moral que uno estético, hasta que Kant lo convierte en fundamento de su crítica al juicio⁸²⁸. Es en su esencia un fenómeno social de primer grado, que aporta un cierto conocimiento, a través de la capacidad de distanciarse de sí mismo y de las preferencias privadas, no causal, pero seguro en su experiencia⁸²⁹. Este tipo de conocimiento pertenece al ámbito del juicio reflexivo, que abarca lo general en lo particular, y que no es demostrable (al modo empírico)⁸³⁰. Pero no es el gusto la única capacidad que se explica bajo el juicio reflexivo, ya que según Gadamer, todo intento de justicia, ya sea en el ámbito del juicio técnico o práctico, encierra siempre un momento estético, es decir, encierra siempre un particular que no puede ser totalmente subsumido por una regla general, y por tanto la diferenciación entre el juicio determinante y el

⁸²⁷ Ver KANT, I. *MS*, (Intr. (3))

⁸²⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 40) [31/32]

⁸²⁹ *Ibid.*, (p. 41-2) [32/34]

⁸³⁰ *Ibid.*, (p. 43) [34/35]

reflexivo, sobre la que se funda la crítica al juicio, no es esencial. No se puede diferenciar el juicio estético del moral porque uno responda a un juicio reflexivo y el otro a uno determinante. Cualquier juicio sobre algo en su individualidad concreta, como lo demandan de nosotros las situaciones de la acción que nos encontramos, es un juicio sobre un caso particular⁸³¹.

La crítica de Gadamer del subjetivismo y particularismo del juicio estético en Kant, que es un juicio reflexivo, se ve completada, según mi lectura, por una crítica al universalismo y objetivismo del juicio moral, que es un juicio determinante, y que depende de una ley moral universal, y que es tratado en la *Crítica a la Razón Práctica*. Kant en su propia filosofía moral sigue el parecer fundamental de la filosofía platónico-aristotélica, al diferenciar el imperativo práctico moral del imperativo técnico de la prudencia⁸³². Gadamer afirma que la diferenciación entre juicio determinante y reflexivo no es incuestionable⁸³³, de la misma manera en que universalismo y particularismo, y objetivismo y subjetivismo, referidos al juicio moral y al estético respectivamente tampoco son incuestionables. Desde el punto de vista de la hermenéutica contemporánea el principal inconveniente de la filosofía trascendental de Kant es que es fundacional y se autoriza con principios *a priori* [si bien formales], que no están abiertos a nuevas y posteriores valoraciones. Pero, el principio del juicio reflexivo es adaptativo en contraposición a los contenidos particulares de la experiencia y articula un orden a través de la adaptación recíproca de la parte y del todo. Ideas normales, estéticas y teleológicas crean tipos o modelos, que disponen hilos conductores indeterminados y revisables para la exposición⁸³⁴. Y, sin embargo, sólo supone una parte (ya no necesariamente la más importante) de la filosofía kantiana.

Kant nos dice que la finalidad (*Zweckmässigkeit*) es sólo un principio “reflexivo” cuando es utilizado en la “estimación” de la naturaleza, mientras que la moralidad por el contrario tiene “fines objetivos”, que son “propuestos por la razón” y los cuales todo el

⁸³¹ *Ibid.*, (p. 44-5) [35/37]

⁸³² GADAMER, H.-G (1978). “Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles”, en *GM* 7 (1991), (p. 223). Ver también GADAMER, H.-G. (1989). Op. Cit., (p. 382)

⁸³³ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 37) [28/29]

⁸³⁴ MAKKEEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 198)

mundo “debería tener”. Para Kant los únicos fines objetivos *conocibles* son los morales, mientras que la naturaleza y el arte son meramente *interpretados* teleológica o funcionalmente. En Aristóteles, por el contrario, uno puede saber que tanto las cosas naturales como las obras de arte tienen su telos objetivo real. Para Kant, Aristóteles “dice” más de lo que “sabe”; y esa es la diferencia entre dogmatismo y criticismo⁸³⁵. Pero para Gadamer, es Kant quien dice más que lo que sabe, pues es argumentable la finalidad objetiva de la moral por contraposición a la finalidad interpretada de la estética.

Según Gadamer, Kant *intelectualiza* el *sentido común*, *estetiza* la facultad del gusto que había sido entendida antes como una facultad socio-moral, circunscribe y delimita estrechamente la esfera de estos conceptos, incluido el del juicio, de todas las relaciones de la comunidad y, al mismo tiempo, deriva una cuña entre la teoría estética y la moral y separa el gusto del conocimiento⁸³⁶.

Arendt observa correctamente que mientras el Kant precrítico había confabulado la filosofía moral y la estética, el Kant postcrítico llevó a cabo una distinción absoluta entre ella⁸³⁷. Es ciertamente verdadero que para el Kant maduro, la moral está situada firmemente en la provincia de la *razón*, no en la del gusto, y que aquí, Kant está procediendo en deliberada oposición a la fusión de gusto y moral encontrada en los filósofos ingleses del sentido moral, como Shaftesbury, según Beiner⁸³⁸. Gadamer, en la Parte I de *Verdad y Método*, argumenta que el repudio de Kant de la tradición del sentido moral tuvo eventualmente consecuencias fatales para la historia de las ciencias humanas, ya que mientras la visión tradicional había sido la de que adquirir conocimiento social o político requería la inmersión en una cultura cívica comprehensiva, la

⁸³⁵ RILEY, Patrick (1993). “The elements of Kant’s Practical Philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. Op. Cit., (p. 9, 22)

⁸³⁶ En contraposición exacta a la interpretación de Arendt. (Ver BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 22) y BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 136)). Gadamer dice que ya no se le puede llamar al gusto una *cognitio sensitiva*, si se pretende que la relación al “sentimiento de la vida” sea su único fundamento (Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 49) [40/41])

⁸³⁷ Según Ophir, además, Kant considera que los usos prácticos de la razón son más fundamentales que los usos teóricos de la razón. Ofrece varias líneas de argumentación contra la prioridad o independencia de los usos teóricos de la razón: las cadenas teóricas de razonamiento son intrínsecamente incompletas, ya que inevitablemente llevan a antinomias, como también su forma particular de explicación de la compatibilidad de la libertad humana y la necesidad natural. (Ver O’NEILL, Onora (2001). Op. Cit., (p. 66))

⁸³⁸ BEINER, Ronald (2001). Op. Cit., (p. 95)

compartimentalización de Kant del conocimiento, la moral, y la estética estableció la visión de que uno podía alcanzar conocimiento de la sociedad en abstracción de las perspectivas morales, y poseer conciencia moral en abstracción del gusto⁸³⁹. Sin embargo, como nos dice Ophir, usamos diversas ideas de la razón para regular varios aspectos de nuestro razonamiento práctico. De manera que los postulados de la razón pura práctica dan una cierta unidad y cerrazón a todos nuestros razonamientos prácticos: “el concepto de libertad está hecho del principio regulativo de la razón práctica” (CRPr, V, 49), pero nuestro juicio de situaciones morales particulares puede ser regulado por máximas de juicio reflexivo, por las que guiamos nuestra construcción o valoración de situaciones morales reales para poder asegurar unidad y congruencia entre nuestros propios juicios y los de los demás⁸⁴⁰. Pero ésta es ya una normativización que va a parte de lo que Kant pretendió (aparentemente).

El hombre vive en el Logos, y el Logos, la lingüisticidad de su estar-en-el-mundo, tiene su condicionante en el hacer intuitivo algo, de manera que el otro lo vea. Con esto la contraposición abstracta de intuición sensorial y espiritual (por la que Kant establece su división entre los dos mundos) – de intuición y concepto – está en realidad sobrepasada, y esto nos puede ayudar, a apartarnos de la oposición exclusivista, en el conocimiento teórico y la experiencia científica, la intuición y lo intuitivo, y hacer reconocible su función en el campo estético y teórico-artístico. La experiencia del arte no puede ser comprendida desde la contraposición abstracta al conocimiento conceptual. Lo sensorial inmediato no es el fundamento de todas las artes, sino el proceso de la figuración/formación (*bilden*) de la intuición y la intuición formada saliente. Aunque es difícil desde la presuposición kantiana, reconocer el carácter de conocimiento del arte⁸⁴¹. Es decir, la lingüisticidad del ser humano le hace estar en el mundo de una manera muy particular, y esta lingüisticidad incluye en su fundamento la existencia del otro, a quien se expresa una determinada visión del mundo y se trata de convencerle de la misma. Esta lingüisticidad fundamental rompe la división entre lo intuitivo y lo conceptual pues es el lenguaje (quizás mediante la imaginación) el que pone los parámetros para ambos.

⁸³⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 9-174) [1-161]

⁸⁴⁰ O’NEILL, Onora (2001). Op. Cit., (p. 73)

⁸⁴¹ GADAMER, Hans-Georg (1980). Op. Cit., (p. 192)

Esta diferenciación entre concepto e intuición es paralela a la distinción entre el juicio determinante y el juicio reflexivo, y por tanto paralela a la diferencia entre la moral y el gusto que Kant gusta en hacer, y Gadamer trata de romper. Según Benhabib, sin embargo, Gadamer no hace desaparecer totalmente la distinción entre gusto y moral ya que admite que el gusto no es el fundamento de la validez del juicio moral, pero tampoco nos cuenta cuál es el fundamento de la validez del juicio moral. Gadamer nos muestra que diferentes principios morales son encarnados en el horizonte de nuestras tradiciones, que constituyen nuestra comunidad ética, pero una aplicación mecánica de estos principios u obediencia ciega a estos hábitos no correspondería, ya que toda aplicación envuelve interpretación, y toda interpretación envuelve comprensión. Sin embargo, debe haber algunos principios, el kantiano insistiría, para distinguir entre tradiciones que se merecen ser preservadas y aquellas que no, prácticas éticas que se merecen ser compartidas y aquellas que debemos rechazar incluso cuando son las nuestras propias⁸⁴². Y un gadameriano posiblemente respondería que sí, probablemente, pero la manera en la que decidimos qué principios son más válidos es a través de la experiencia, y no a través de una ley rígida, que no tiene en cuenta el contexto. De hecho, Gadamer nos dice que es necesario seguir formulando más el concepto de experiencia de lo que lo hizo Kant, de manera que también la experiencia de la obra de arte pueda ser entendida como experiencia, como Hegel reconoce en sus lecciones sobre estética, donde afirma el contenido de verdad de la obra de arte⁸⁴³. Quizás sea esto exactamente lo que responda a la pregunta sobre el fundamento de la validez del juicio moral en Gadamer: la experiencia. Volveremos a este tema más adelante.

⁸⁴² BENHABIB, Seyla (2001). Op. Cit., (p. 196)

⁸⁴³ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 103) [92/93]. Steinberger afirma que la meta del juicio, como la del pensamiento, no está orientada al descubrimiento de la Verdad. De hecho, juzgar no es aseverar una verdad sino hacer una afirmación significativa que sólo pide el consentimiento de los otros. Esto significa que la meta del juicio no es la certidumbre universal o la verdad racional sino sólo la “comunicabilidad general” y el acuerdo. (Ver STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit., (p. 812-3)). Aquí se ve que los conceptos de verdad utilizados por diferentes autores son cuanto menos muy diferentes. En mi opinión el contenido cognitivo de la estética que tanto Gadamer como Steinberger afirman, ambos lo definen de manera contraria, el primero como verdad el otro no.

Como reflejo, además, de su separación de la filosofía práctica de su teoría del juicio, Beiner nos dice que la filosofía práctica de Kant está basada en una total renuncia a la filosofía práctica antigua. Los antiguos tendían a identificar lo verdadero y lo bueno, mientras que Kant los separa decisivamente, como ya hemos visto. Apenas es concebible que la reflexión filosófica de Kant sobre política podría no haber sido afectada por este rechazo completo de la idea clásica de la prudencia, o sabiduría práctica. La prudencia, para Kant, es hipotética y requiere deliberación cuidadosa, mientras que la moral es categórica, y su deber es inmediatamente accesible⁸⁴⁴. Los juicios prudenciales recaen sobre la experiencia; los juicios prácticos, como los de fines no, de manera que la prudencia está relacionada con la felicidad, y la razón práctica con la moral. De esta forma, para Kant, la política se preocupa no de la felicidad, que está basada en la experiencia, sino del derecho, que es un *a priori*. La prudencia está sujeta al error, el derecho no⁸⁴⁵. El rechazo de la prudencia política va de la mano de la exclusión de la teleología del juicio: una política de la dignidad se opone a una política de la finalidad, y es la prudencia la que considera las consecuencias, y por tanto la finalidad de las acciones. Es esto mismo lo que eleva cuestiones serias sobre la adecuación del concepto kantiano del juicio para conceptuar el juicio político, según Beiner⁸⁴⁶, criticando así a Arendt. Beiner nos dice que Kant presenta el problema de una manera que es demasiado limitada para nuestros propósitos, ya que necesitamos un concepto de juicio reflexivo donde entran en juego no sólo nuestros placeres y displaceres sino también nuestros esfuerzos cognitivos⁸⁴⁷, como diría Gadamer. El Prof. Rivera, sin embargo, como veíamos, sí le da un papel relativamente importante a la prudencia en la política de Kant, que hace diferenciar, aunque sólo relativamente, la política de la moral, y también de la ley. Sin embargo, el papel de la prudencia es ínfimo en Kant.

⁸⁴⁴ Aunque su filosofía moral y su filosofía política están en muchos aspectos en tensión mutua, el rechazo de Kant de la prudencia es llevado a su pensamiento político, con la consecuencia de que considera que la experiencia es bastante irrelevante para el juicio político sobre la base de que la política no es sobre la felicidad empírica sino sobre derechos evidentes por sí mismo e indisputables. En términos de Kant, es una capacidad cuasi-teórica, no genuinamente práctica, y sirve para reducir la prudencia a una *techné*, en el sentido aristotélico. (Ver BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 134))

⁸⁴⁵ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 63-65)

⁸⁴⁶ *Ibid.*, (p. 71)

⁸⁴⁷ *Ibid.*, (p. 133-4)

3.3.3.9.Des-prudencialización y des-politización

Gadamer lee esto último como la des-prudencialización de la política, es decir, el hacer de la política el resultado de una ley y no de la experiencia, y esto está totalmente relacionado, en mi lectura, con la des-politización del *sensus communis*. Gadamer, por tanto, establecería una relación muy estrecha entre la prudencia (*phrónesis*) y el *sensus communis*. Según la narración del propio Gadamer, citando a Vico, la creación del término *sensus communis* se alimenta no de lo verdadero sino de lo probable⁸⁴⁸, pero en el siglo XVIII se toma el término y se lo despolitiza hasta el extremo de que pierde todo su significado crítico, pues ya sólo se entiende bajo el término de *sensus communis* una capacidad teórica, el juicio teórico, que aparece junto a la conciencia ética y el gusto⁸⁴⁹. Según Gadamer, el contenido significativo del *sensus communis* sólo difícilmente se deja reducir al juicio estético. Después del uso que Vico y Shaftesbury hicieron del término se entresaca que el *sensus communis* (y que él retoma) no es en primera línea una capacidad formal, una capacidad espiritual, que haya que practicar, sino que abarca siempre ya un resumen de juicios y escalas de juicios, que lo determinan en su contenido⁸⁵⁰. Es la tradición la que condiciona relativamente al *sensus communis* y hace parte de él también el prejuicio (positivo o negativo), o como nos dice Makkreel, mientras la máxima del juicio, que se fundamenta en el sentido común, nos anima a superar las ilusiones que se establecen en las condiciones privadas de uno mismo, la máxima del entendimiento nos anima a superar prejuicios heredados de la tradición, aunque desde la perspectiva de Gadamer el sentido común de la tradición debe conservar determinados prejuicios como condiciones inevitables para el entendimiento humano, ya que para él la exigencia de la ilustración de superar todos los prejuicios es ella misma un prejuicio⁸⁵¹.

⁸⁴⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 26) [17/18]

⁸⁴⁹ *Ibid.*, (p. 32) [23/24]. Más sobre la historia del término en toda la primera parte de *Verdad y Método*, en un epígrafe precisamente titulado “*sensus communis*”. *Ibid.*, [15/35].

⁸⁵⁰ *Ibid.*, (p. 37) [28/29]

⁸⁵¹ Aunque es interesante constatar que Kant mismo da una definición cualificada de la meta de la ilustración, “liberación de la superstición”, queriendo decir superstición un prejuicio basto (*in sensu eminenti*). De la misma manera, sabemos de la *Crítica a la razón pura* que no todas las ilusiones pueden ser superadas. (Ver MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 207))

En Kant el sentido moral fundamental de este concepto no tiene ningún lugar sistemático ya. Conocido es que concibió su filosofía moral de manera contraria a la enseñanza desarrollada en la filosofía inglesa del “sentimiento moral”, y de ahí que su concepto del *sensus communis* fuera totalmente separado de su filosofía moral⁸⁵², muy al contrario de lo que piensa Arendt, como hemos visto en un epígrafe anterior. Kant, en vez de determinar el gusto como el sentido común, determina el sentido común como gusto, pero si hubiera reconocido el gusto como sentido común, el desconocimiento del ámbito político en su obra no hubiera sido tan fatal⁸⁵³. Así en el seguimiento a Kant por parte de la ciencia moderna se excluye de lo conocible el campo del deber y de los valores. Esto condujo finalmente a la separación jurídica estricta del así llamado juicio de los hechos y el juicio de los valores, *que se pudre en la transformación semántica*⁸⁵⁴.

Luego, de acuerdo con Gadamer, la teoría del sentido común de Kant representa una disipación desafortunada de la tradición humanista del sentido común. Pero, según Ophir, es precisamente a través del sentido común que el juicio estético puede ser intersubjetivo como también subjetivo. El sentido común hace posible representar la “necesidad subjetiva” del juicio del gusto como “objetiva”. Y esta dimensión cognitiva de la teoría del sentido común de Kant quiere decir que no puede ser simplemente restringida al acuerdo sobre el gusto, como Gadamer asume, pero aplica al juicio reflexivo en general. Y sigue diciendo que aunque es verdad que Kant define el juicio estético puro como un juicio singular, no conceptual, sería erróneo caracterizarlo como no cognitivo. El placer estético que es predicado del objeto bello envuelve una armonía de las facultades cognitivas, que es al mismo tiempo una condición para *toda* cognición. La pretensión de Kant de que los juicios estéticos puros no usan conceptos, prueba, sobre análisis, querer decir que no usan conceptos *empíricos*⁸⁵⁵. Pero esto ya amplía el concepto de verdad y el

⁸⁵² Con su fundamentación trascendental-filosófica de la estética se producen toda una serie de consecuencias y supone un corte. Restringe el concepto del gusto al campo sobre el que podía exigir, como un único principio del juicio, un valor independiente, y reduce por el contrario el concepto del conocimiento al uso de la razón teórica y práctica. A partir del cuestionamiento trascendental de Kant ya no se reconoció la tradición en su originaria pretensión de verdad, y con ello se perdió fundamentalmente la legitimación de la singularidad metódica de las ciencias del espíritu. (Ver GADAMER, Hans-Georg. (1960/90). Op. Cit., (p. 38 y 46) [29/30, 37/38])

⁸⁵³ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 153)

⁸⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg (1989). Op. Cit., (p. 383)

⁸⁵⁵ OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p. 174)

mismo concepto de concepto que Kant hubiera tenido, de pensar que el juicio estético pudiera aportar algún tipo de conocimiento verdadero, si bien no surgiera de un juicio determinante. A Gadamer le interesa mostrar que no podía ser que se separara (según su lectura de Kant) la pregunta por el arte de la pregunta por la verdad y reducir al arte en todo lo que nos proporciona conocimiento. A primera vista parece como una toma de postura a las viejas posiciones de lucha entre la estética de la forma y la estética del contenido y como una opción a favor de Hegel contra Kant⁸⁵⁶, teniendo en cuenta que la estética kantiana es estrictamente formalista⁸⁵⁷, y por tanto está concernida con el conocimiento y la verdad sólo a modo formal. La estética en Kant no aporta conocimiento fáctico, pero sí un modo de aproximarse al conocimiento.

Kant, sin embargo, según Gadamer, establece la existencia de un mandamiento ético que se abstrae de las condiciones privadas subjetivas del propio juicio para trasponerse a la posición del otro. Pero, la aplicación de la ley ética sobre las determinaciones de la voluntad es cosa del juicio, aunque se trata en Kant (el Kant de la Crítica a la Razón Pura Práctica) de un juicio bajo leyes de la razón pura práctica⁸⁵⁸. Kant exige que nuestra voluntad quede solamente determinada por las leyes que la misma razón pura práctica se da, por los conceptos que el mismo entendimiento se da para subsumir el particular de lo general, a diferencia del *sensus communis* que parte del sentimiento y no tiene nada parecido a un principio propio. De esta manera Kant diferencia entre el entendimiento y el juicio (o *sensus communis*)⁸⁵⁹, que queda reducido, según Gadamer, al juicio del gusto estético, al *gusto*⁸⁶⁰.

⁸⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg (1980). Op. Cit., (p. 203)

⁸⁵⁷ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 141)

⁸⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 38) [29/30]

⁸⁵⁹ Sin embargo Dostal nos dice que la validez y comunicabilidad de un juicio reflexivo descansa no en este o aquel concepto que lo determinaría; más bien descansa firmemente y explícitamente en la facultad inteligible de conceptos y reglas, la facultad del entendimiento. De esta manera, también, la realidad del *sensus communis* y su pretensión de validez, por ejemplo, su deducción trascendental, descansa simplemente en la universalidad de la imaginación productiva y la comprensión como establecida en la crítica a la razón teórica, la primera Crítica. (Ver DOSTAL, Robert J. (2001). Op. Cit., (p. 150-1))

⁸⁶⁰ Esta es una formulación paradójica, si uno piensa en cómo se discutían con preferencia en el siglo XVIII las diferencias del gusto humano. Pero incluso si uno no saca consecuencias escéptico-relativistas de las diferencias del gusto, sino que se sujeta a la idea del buen gusto, suena paradójico llamar al “buen gusto”, esta rara distinción, por la que los pertenecientes a una sociedad culta se elevan sobre las restantes personas, llamarla un sentido común. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 39-40) [30/32]). Aunque, según Makkreel, después de Kant el sentido común hace posible representar la

Apoyando a Gadamer en su crítica a la moral universal kantiana, Galston nos dice que en la *fundamentación de la metafísica de las costumbres* nos encontramos con la implacable insistencia de Kant de la necesidad de juicios morales válidos universalmente y su confianza imperturbable de que estos juicios son posibles. Es comúnmente observado que este requerimiento excluye la referencia a las pasiones y emociones en los principios morales fundamentales y es menos frecuentemente observado, pero igualmente verdadero, que el requerimiento de Kant también excluye toda referencia a la historia y la cultura en los principios fundamentales⁸⁶¹. Luego, es un universalismo carente absolutamente de contexto. El argumento de Kant, en breve, es éste: ninguna moral sin obligación, ninguna obligación sin necesidad, ninguna necesidad sin universalidad, ninguna universalidad sin una llamada a la razón pura.

Como nos dice Habermas, la filosofía moral de Kant es deontológica, cognitivista, formalista y universalista. Queriendo limitarse a sí mismo estrictamente al tipo de juicios normativos justificables, Kant estaba forzado a elegir un concepto estrecho de moralidad. Para él, los juicios morales sirven para explicar cómo los conflictos de acción pueden ser resueltos sobre la base del acuerdo racionalmente motivado. Una ética *deontológica* concibe la coerción de las normas y las obligaciones en analogía con la verdad de una afirmación asertórica. Se mantiene el punto de vista de la corrección normativa, la cual debe ser vista como una llamada a la validez que es análoga a la pretensión de verdad. Esta noción es capturada por el término de ética *cognitivista*. Lo que todo ser racional debe ser capaz de querer está justificado en el sentido moral. Esto es lo que uno quiere decir cuando uno habla de una ética como siendo *formalista*. La ética de discurso reemplaza al imperativo categórico kantiano por medios de un procedimiento de argumentación moral⁸⁶². Finalmente, una ética es llamada *universalista* cuando declara que este principio moral (o uno similar), lejos de reflejar las intuiciones de una cultura

“necesidad subjetiva” del juicio del gusto como “necesidad objetiva”, que exige un consentimiento general. Más importante, sin embargo, es que Kant va más allá a la afirmación siguiente de que el sentido común es un requisito de la comunicabilidad de conocimiento. Esta dimensión cognitiva de la teoría del sentido común de Kant determina que no puede ser limitado simplemente a preguntas sobre el gusto, como cree Gadamer, sino que se refiere al juicio reflexivo en sí. (Ver MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 201-2)

⁸⁶¹ GALSTON, William A. (1993). Op. Cit., (p. 209)

⁸⁶² HABERMAS, Jürgen (1993). Op. Cit., (p. 321)

particular o época es válido universalmente⁸⁶³. Kant es vulnerable a la objeción de que a su ética le falta el impacto práctico porque dicotomiza el deber y la inclinación, la razón y la experiencia de los sentidos. El discurso práctico desengancha las acciones y las normas problemáticas de la ética sustantiva (*Sittlichkeit*) de sus contextos vividos e instituciones. En Kant la autonomía fue concebida como libertad bajo leyes dadas por uno mismo, que envuelve un elemento de subordinación coercitiva de naturaleza subjetiva⁸⁶⁴. Cualquier ética que es, al mismo tiempo, deontológica, cognitivista, formalista y universalista termina con una concepción relativamente estrecha de la moralidad que es abstracta y sin compromiso. Esto hace surgir tres problemas, según Habermas: el de si los asuntos de justicia pueden ser aislados de los contextos particulares de la vida buena, el de si la razón práctica puede ser forzada a abdicar a favor de una facultad de juicio cuando debe aplicar normas justificadas a casos específicos, y el de si es razonable esperar que las perspectivas de una moral universalista sean contingentes a la traducción a la práctica⁸⁶⁵.

3.3.3.10. La contextualización de la moral

Según Galston, hay al menos dos líneas posibles de objeción al argumento moral kantiano. La primera fue formulada por Aristóteles, quien contendía que es un error pensar en la moral como fundada sólo en la razón. La segunda línea de objeción al enlace kantiano entre moral y universalidad afirma el significado moral de asociaciones y comunidades particulares humanas⁸⁶⁶. Ambas objeciones son reducibles a una: el contexto. La razón está situada y enraizada en un tiempo y lugar particular. Y de la misma manera en que Kant limitó las pretensiones de la razón teórica, así debemos limitar las pretensiones de la razón práctica, para aclarar el espacio para el tipo más modesto de comprensión que es claramente alcanzable. Sin embargo, en toda proposición moral hay un momento de universalidad, e incluso es éste un rasgo de la razón humana, que se mueve hacia esa universalidad⁸⁶⁷. El hecho de que existan principios universales de comportamiento moral en los humanos, sin embargo, no contradice el hecho de que

⁸⁶³ *Ibid.*, (p. 322)

⁸⁶⁴ *Ibid.*, (p. 329)

⁸⁶⁵ *Ibid.*, (p. 331)

⁸⁶⁶ GALSTON, William A. (1993). Op. Cit., (p. 210)

⁸⁶⁷ *Ibid.*, (p. 210-1)

nuestras necesidades e inclinaciones nos hagan apartarnos del camino predeterminado⁸⁶⁸. Se trata de la contraposición entre el ser y el deber ser que Kant lleva más allá, haciendo una radical diferenciación entre la esfera política y la moral⁸⁶⁹.

Esta sería otra expresión más de su visión de que la moral es sólo un postulado de buen comportamiento, que puede servir de guía u orientación, pero que nada tiene que ver con el “mundo terrenal”, o en palabras de Rawls, no parece que Kant quisiera decir que la ley moral determina todos los aspectos relevantes de lo que debemos hacer; más bien, la ley moral especifica una esfera *en la cual* los fines permisibles deben caer y también *limita* los medios que pueden ser usados para su realización, y esto se dirige en parte a hacer la ley moral autosuficiente para determinar la voluntad⁸⁷⁰. Sirve en la esfera privada, pero no debe ser impuesta por la esfera pública. Esto es justamente lo que Gadamer critica, pues de la misma manera en que Gadamer *objetiviza* la experiencia del arte, convirtiéndola en fuente de conocimiento “verdadero”, así se entiende que la razón pura práctica debería ser *subjetivizada*, para hacer los juicios morales (y de la acción) no dependientes de una ley moral (juicio determinante), sino proporcionarles un espacio de probabilidad, romper fronteras entre el ser y el deber ser, y por tanto también entre lo objetivo y lo subjetivo (de ahí la cursiva).

Gadamer explícitamente apela, a cuenta de Aristóteles, a la *phrónesis* como paradigma tanto del razonamiento moral como de la “comprensión hermenéutica” de los textos. *Warheit und Methode* lo podemos ver como un intento de rehabilitar la idea humanística del juicio como un componente vital en ambas experiencias, la moral y la estética. Pues, Gadamer pretende que su análisis de la comprensión hermenéutica como simultáneamente “interpretación” y “aplicación” debería aplicarse a la deliberación moral también. Pero Gadamer correctamente señala que ciertamente no habremos comprendido

⁸⁶⁸ De todas formas, incluso para aquellos que aceptan la perspectiva humanista de Kant, no es auto-evidente que deberíamos dar a un aspecto de nuestra naturaleza una prioridad así de pronunciada sobre los demás. Podía muy bien ser argumentado que el estricto dualismo de Kant de la razón (humana) y la inclinación (animal) es tanto desfigurante como no autorizada, el que la razón difunde todo del espacio de nuestro sentimiento de manera que los hace, también, aspectos de nuestra humanidad distintiva. (Ver *Ibid.*, (p. 212, 217))

⁸⁶⁹ *Ibid.*, (p. 218)

⁸⁷⁰ RAWLS, John (1993). Op. Cit., (p. 315)

las reglas morales en el sentido importante de comprender su *propósito*, entender *para* qué son, a menos que podamos interpretarlas aplicándolas en circunstancias particulares. De acuerdo con Aristóteles, insiste en que no debemos construir estas reglas morales como la implementación de un método⁸⁷¹.

3.3.3.11. La verdad en la hermenéutica

Gadamer se hace toda una serie de preguntas: ¿Acaso no debe haber conocimiento en el arte? ¿No existe en la experiencia del arte una pretensión de verdad, que es seguramente diferente a la de la ciencia, pero igual de seguro no está subordinada a ésta? ¿Y no está puesta acaso la labor de la estética en fundamentar precisamente que la experiencia del arte es un modo de conocimiento a su manera, seguramente diferente del conocimiento científico de la naturaleza a través de la mediación de los sentidos, seguramente también diferente de todo conocimiento de la razón ética y en realidad de todo conocimiento conceptual, pero aún y todo conocimiento, es decir, mediación de la verdad?⁸⁷². La función trascendental que Kant le da al juicio estético puede ser suficiente para la limitación contra el conocimiento conceptual y así a la determinación de los fenómenos de lo bello y del arte. Pero ¿puede ser posible restringir el concepto de la verdad al conocimiento conceptual? ¿No se puede reconocer también que la obra de arte tiene verdad?⁸⁷³. Gadamer diferencia, por tanto, entre conocimiento científico, moral y estético, o amplía el concepto de verdad para que incluya todos estos tipos de conocimientos⁸⁷⁴, tratándose de una verdad abierta, dinámica y cambiante.

En una interpretación muy hermenéutica de Kant, Makkreel nos dice que aunque Kant no elaboró una teoría de la interpretación explícita, su énfasis en los límites de la comprensión humana indica la exigibilidad de la interpretación para la comprensión del contexto y del significado de nuestra experiencia⁸⁷⁵. También Ophir comenta que aunque

⁸⁷¹ LARMORE, Charles (2001). Op. Cit., (p. 60)

⁸⁷² GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 103) [92/93]

⁸⁷³ *Ibid.*, (p. 47) [38/39]

⁸⁷⁴ GADAMER, Hans-Georg (1964). “Ästhetik und Hermeneutik”, en *Gesammelte Werke (Band 8)*. Mohr: Tübingen, 1991, (p. 1)

⁸⁷⁵ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 13-4)

Kant no desarrollara una teoría explícita de la interpretación en la *Crítica al juicio*, mucho en este trabajo tiene un importe hermenéutico⁸⁷⁶. Aquí se vería la relación directa entre el juicio (político) y la filosofía hermenéutica, en el sentido en que es el juicio reflexivo (estético o político) el que no tiene regla general bajo la cual subsumir el particular, y por tanto es el que tiene que buscar una regla a partir de la interpretación del particular, a través de la lectura y la comprensión del rasgo común que este particular pueda tener con otro parecido. Debe, pues, interpretar, poner en práctica la hermenéutica. Según Makkreel, aunque la imaginación estética no sirve a los intereses del juicio determinante en el conocimiento determinado de objetos, existe una función del juicio reflexivo que es significativa para la labor teórica de la sistematización de la experiencia. El juicio del gusto no es de manera directa cognitivo, pero se refiere no menos al “conocimiento en sí”⁸⁷⁷. Gadamer dice encontrarse cerca de Kant cuando éste habla del juego libre de la capacidad de conocimiento. Kant quiere decir que nuestra imaginación juega e influye a las demás capacidades espirituales, el entendimiento y la razón, cuando éstas se enfrentan a la experiencia de lo bello. Éste es el punto sobre el que hay que insistir para la relación del arte sobre la verdad. La imaginación libre, de la que se trata aquí, no es la trascendental, que se subordina al concepto⁸⁷⁸, sino que es la hermenéutica que interpreta a partir de la imaginación.

Una obra de arte no debe ser pensada como un objeto auto-contenido y auto-cercado [un algo *an-sich*] que se sitúa en oposición a un espectador, quien, como un sujeto, debe *purificarse* (cursiva mía) para alcanzar la conciencia estética de la obra de arte. Hay una interacción dinámica o transacción entre la obra de arte y el espectador que la comparte. Una obra de arte es esencialmente incompleta, en el sentido de que requiere un intérprete. Y el intérprete no es alguien que esté separado de la obra de arte, sino que es alguien sobre el que la obra de arte realiza una pretensión. El espectador, entonces, está presente a la obra de arte en el sentido de que él o ella participa en ella⁸⁷⁹. En la situación política ocurre algo parecido cuando al juzgar se lo inserta en un contexto, y ese juicio

⁸⁷⁶ OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p. 169)

⁸⁷⁷ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 71). Ver KANT, I. *KU*, (§ 12, B 37 / A 37)

⁸⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg (1980). Op. Cit., (p. 204)

⁸⁷⁹ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 123)

contextualizado hace legítima o ilegítima a la situación y la sitúa en la palestra de debate. No tiene sentido hablar de *la* interpretación singular o *la* interpretación correcta. Puede haber una variedad de interpretaciones, y podemos incluso discriminar interpretaciones distintas, o representaciones mejores o peores⁸⁸⁰, siempre teniendo en cuenta la dinamicidad del criterio.

Este es el concepto de verdad que defiende Gadamer. Es un concepto abierto y dinámico, y no dependiente de reglas generales. Kant reconoce, según Gadamer, que buscaba una respuesta a la pregunta de qué en la experiencia de lo bello debe ser obligatorio y no sólo expresar una reacción subjetiva del gusto. Teniendo en cuenta que en el gusto no hay generalidad como en la legalidad natural (*naturgesetzlichkeit*), la base obligada para considerar la belleza no depende de ninguna verdad ni ninguna generalidad, para la que queramos aplicar la generalidad del concepto o del entendimiento. De todas formas la verdad que nos encontramos en la experiencia de lo bello no es únicamente válida subjetivamente, sino que tiene, al menos, pretensión de objetividad y universalidad, como ya veíamos anteriormente⁸⁸¹. Si encuentro algo bello, entonces quiero decir que *es* bello⁸⁸². El gusto en la experiencia estética representa el momento nivelador, y como tal es, sin embargo, también señalado como el *sensus communis*, como Kant dice con razón⁸⁸³. Es el mínimo común denominador a través del cual nos comunicamos, incluso en la subjetividad, que deja de ser un absoluto⁸⁸⁴.

Bernstein nos dice que, según Gadamer, el significado y la comprensión no son procesos psicológicos, eventos discretos, o estados de la mente, sino que son esencialmente e intrínsecamente lingüísticos. El significado de la obra de arte no está “ahí” para ser descubierto; el significado se realiza sólo en y a través del “suceder” de la

⁸⁸⁰ *Ibid.*, (p. 125)

⁸⁸¹ Para Kant el juicio estético está degradado y pervertido cuando es influido hasta cualquier punto por sentimiento o placer. (Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 142))

⁸⁸² GADAMER, Hans-Georg (1974). “Die Actualitat des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, en *Gesammelte Werke (Band 8)*. Mohr: Tübingen, 1991, (p. 109)

⁸⁸³ *Ibid.*, (p. 110-1)

⁸⁸⁴ Ver VILLA, Dana R. (2001). “Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique”, en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit., (p. 300)

comprensión⁸⁸⁵. La consecuencia más importante de la comprensión (en el círculo hermenéutico) es que clarifica la relación entre el intérprete y lo que él o ella busca comprender. Y aquí de nuevo podemos detectar el significado del análisis fenomenológico de Gadamer del juego como un “modo primordial del ser”. Debemos aprender el arte de ser sensibles a las obras de arte, textos, tradiciones que estamos intentando comprender. Debemos participar o compartirlos, escucharlos, abrimos a lo que están diciendo y a las pretensiones de verdad que hacen sobre nosotros⁸⁸⁶. Sin embargo, siempre estamos entendiendo e interpretando a la luz de nuestros prejuicios anticipatorios que son ellos mismos cambiantes en el curso de la historia; esto no quiere decir que nuestras interpretaciones sean arbitrarias y distorsionadas, ya que siempre deberíamos aspirar a la comprensión correcta de lo que son las “cosas mismas”; pero lo que las “cosas mismas” dicen será diferente a la luz de nuestros horizontes cambiantes y las cuestiones diferentes que aprendemos a preguntar⁸⁸⁷.

Según Gadamer, el arte crea ejemplares, sin construir lo justo sólo normativamente. Tanto el que crea esos ejemplares como el que los aprehende están en un juego libre, y un juego libre tal, en el que participan tanto la imaginación como el entendimiento, es el gusto. Es el mismo juego libre que detrás de las creaciones de la imaginación articula contenidos significativos que se abren al entendimiento, a la comprensión. El juego es una función elemental de la vida humana, de manera que la cultura humana no es pensable de ningún modo sin un elemento de juego. Y el juego se define como el movimiento constante que no está sujeto a la meta del movimiento. El juego es entonces auto-representación del movimiento del juego. La misma condición del movimiento significa al mismo tiempo que el juego siempre reclama “jugar con”. De manera que el espectador es manifiestamente más que un mero observador, que ve lo que ocurre delante suya, sino que es uno que participa del juego, es una parte del mismo, (al contrario de lo que nos dice Arendt). Así pues, la identidad (hermenéutica) de la obra (de arte) consiste en que hay algo que comprender y que quiere ser entendido. Ésta es la exigencia de la obra, que espera su desempeño (*Einlösung*). La respuesta que exige debe ser una

⁸⁸⁵ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 126)

⁸⁸⁶ *Ibid.*, (p.137)

⁸⁸⁷ *Ibid.*, (p. 139)

respuesta singular, que el jugador/intérprete crea activamente, ya que el jugador (*Mitspieler*) pertenece al juego⁸⁸⁸.

En relación al juego, el comprenderse a uno mismo (ya ni siquiera a la obra de arte), quiere decir comprenderse mutuamente, y esto quiere decir comprender al otro, moralmente, no lógicamente. Es esta la tarea humana más difícil, sobre todo la que vivimos en un mundo determinado por las ciencias monológicas⁸⁸⁹, pero es justamente ésta la tarea que debemos completar a la hora de juzgarnos a nosotros mismos o al otro, porque todo comprender es un juzgar y todo juzgar es un interpretar para un comprender. Thiebaut nos dice que si cuando nos referimos a valores practicamos aquella forma de entendimiento práctico que es un comprendernos a nosotros mismos en el seno de una cultura y de un lenguaje moral, cuando nos referimos a normas y principios acudimos, más bien, a formas de argumentos que creemos son aplicables de manera universal, a todo ser humano en toda circunstancia⁸⁹⁰. El problema, nos diría Gadamer, es distinguir entre valores y normas, entre subjetividad y objetividad, entre la opinión y el gusto. El gusto por lo bello, ¿es un interés moral – como el de lo bello natural gusta despertar – o uno artístico, que naturalmente también puede ser un interés moral, y no sólo tiene que ser uno estético?⁸⁹¹.

3.3.4. Importancia de la *phrónesis* y la experiencia

Si se me permite decirlo dentro de los límites modestos en los que debo sentirme corresponsable, la hermenéutica es la elaboración de este poder tan maravilloso como peligroso. Poder dejar una cosa incierta, sopesarla y reconsiderarla una y otra vez en sus posibilidades, no es simplemente una más de las dotes naturales útiles de un ser vivo. Aristóteles continúa afirmando: pues

⁸⁸⁸ Ver GADAMER, H.-G. (1960/90). Op. Cit., (p. 107-11) [97/101], GADAMER, H.-G. (1974). Op. Cit., (p. 112-7). Con respecto a la creación por parte del genio también ver GADAMER, H.-G. (1980). Op. Cit., (p. 197)

⁸⁸⁹ GADAMER, H.-G. (1990b). Op. Cit., (p. 346)

⁸⁹⁰ THIEBAUT, Carlos (1999). Op. Cit., (p. 25)

⁸⁹¹ GADAMER, Hans-Georg (1980). Op. Cit., (p. 198)

precisamente gracias a esta capacidad del *logos* el hombre discierne lo beneficioso de lo perjudicial⁸⁹².

Phronesis, juicio y hermenéutica son tres términos que se relacionan muy estrechamente. Trataremos de ver en este apartado qué tipo de relación se estructura entre ellos.

3.3.4.1. Definición del término

Para empezar, la *phrónesis*, es un término que ha recibido muchas y muy variadas definiciones. Gadamer nos dice que es un tipo de conocimiento práctico que está dirigido a la situación concreta y que debe comprender las “circunstancias” en su variedad infinita, añadiendo que no es la mera capacidad de subsumir lo particular bajo lo general (que sería el “juicio”, como capacidad de evaluación), sino que se trata de la captación y superación ética de la situación concreta⁸⁹³. O, como nos dice Aristóteles, es una disposición verdadera, acompañada de razón, relativa a la práctica en cosas que son buenas y malas para el hombre. Las palabras clave son “disposición” y “práctica”, pues como nos dice a continuación completando lo anterior: La Prudencia no sólo atañe a los universales, sino que debe conocer también los objetos particulares: porque está ligado a la acción y la acción atañe a los particulares⁸⁹⁴. Pero también comenta Gadamer que podría aparecer como *una mera modificación pragmática, en la que la estricta obligación del precepto moral se suaviza en el distendido consejo de la regla de la prudencia*⁸⁹⁵. Es decir, el principio absoluto *a priori* se contextualiza.

Esta sabiduría práctica no es idéntica a la capacidad del juicio (*Urteilkraft*), pero la última es ciertamente un componente esencial de la primera⁸⁹⁶, pues inherente es a la prudencia hacer juicios reflexivos acerca del particular. Bernstein nos dice que la *phrónesis* es una forma de razonamiento que está concernida con la elección y envuelve

⁸⁹² KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 101)

⁸⁹³ GADAMER, Hans-Georg. (1960/90). Op. Cit., (p. 27) [18/19]

⁸⁹⁴ ARISTÓTELES (2005). *Ética a Nicómaco*, 1140b, 1141b. Alianza: Madrid

⁸⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg (1989). Op. Cit., (p. 381). En el mismo fragmento, Gadamer contrapone a esta definición de la *phrónesis* lo que Kant supone, en su famosa fundamentación de la ley moral y de su obligatoriedad, como la superioridad del imperativo categórico a la prudencia o habilidad.

⁸⁹⁶ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 73). Cuando hablo del juicio en este capítulo me refiero al juicio reflexivo, no al determinante; como ha debido quedar claro después del capítulo anterior.

deliberación, ya que trata con lo que es variable y sobre lo que puede haber diferentes opiniones. Es un tipo de razonamiento en el que hay una mediación entre principios generales y una situación concreta particular que requiere elección y decisión, sin reglas determinadas técnicas por las que un particular pueda simplemente ser subsumido bajo lo que es general o universal, sino mediante la interpretación y especificación de universales que son apropiados para esta situación particular⁸⁹⁷. Es por esto que Larmore nos dice que el juicio ciertamente envuelve un riesgo⁸⁹⁸. Esto no es contradictorio con lo anteriormente dicho, pues todo conocimiento práctico está concernido con cierto grado de elección y deliberación, y por tanto con cierto grado de concreción que no permite reglas fijas.

Pero aún hay más aproximaciones al término. Larmore comenta que la *phrónesis* se asocia con la idea del juicio moral, que responde a las peculiaridades de la situación dada para una acción moral⁸⁹⁹. Sandra Chaparro, en un artículo muy esclarecedor, nos dice que la *phrónesis* es una virtud, una disposición práctica que afecta a la regla que rige la elección, es la capacidad de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente por sí mismo, y por tanto es un modo de ser, racional, verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre, aunque no determina tanto la rectitud de la acción en sí como la justeza del criterio según el cual elegimos llevar a cabo una determinada acción⁹⁰⁰, es decir, es característica del juicio más que de la acción. La *phrónesis*, prosigue, supone la comprensión del principio moral y la capacidad para adecuarlo a las particularidades del caso concreto y se halla íntimamente relacionada con la moderación o *sophrosyne*, ambos conceptos que expresan la idea de medida y moderación en la actitud del hombre consigo mismo, con los demás y con los dioses⁹⁰¹. Y añade un dato muy importante: la experiencia como requisito realmente imprescindible para adquirir la *phrónesis*. Debemos aprender a captar lo que en verdad tiene importancia en cada

⁸⁹⁷ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 54). Ver también ARISTÓTELES (2005). Alianza: Madrid, 1140a V

⁸⁹⁸ LARMORE, Charles (2001). "Moral judgment", en BEINER & NEDELSKY (eds). Op. Cit. (p. 62)

⁸⁹⁹ *Ibid.*, (p. 58). Aquí Larmore se sitúa muy claramente en su interpretación del juicio moral en oposición al juicio moral determinante.

⁹⁰⁰ CHAPARRO, S. *Método, praxis y política en Aristóteles: Una introducción*. Mimeo (p. 94)

⁹⁰¹ *Ibid.*, (p. 96)

situación, sin permitir que la pasión nos ciegue o las apariencias nos engañen⁹⁰². Volveremos a este tema, también muy importante según Gadamer.

Para proseguir, sin embargo, con esta revisión del término *phrónesis*, no queremos dejar de mencionar a Beiner que, coincidiendo con lo que ya se viene diciendo a lo largo de todos estos párrafos, nos dice que la *phrónesis* es el conocimiento de qué virtud es apropiada en circunstancias particulares y la habilidad de actuar sobre ese conocimiento⁹⁰³, y prosigue diciendo que la *phrónesis* es la unión del buen juicio y la acción que es la encarnación perfecta de ese juicio⁹⁰⁴. Personalmente tengo algunas dudas sobre la posibilidad de una “encarnación perfecta” del juicio, pero en todo caso, y quizás se refiera más bien a esto, la *phrónesis* debe tener una salida al exterior por medio de la acción, que la permita ser reconocida como tal. Vollrath implica que el juicio y la *phrónesis* son una y la misma cosa, y prosigue diciendo que el conocimiento de la *phrónesis* no es en realidad ni conocimiento de algo general (esto sería *episteme*) ni de lo particular (esto sería *aisthesis*), sino que se trata del conocimiento de la relación entre lo particular y lo general. El juicio tiene un carácter mediador⁹⁰⁵. Esto es lo que diría Kant en relación al juicio estético mediador entre la razón y el entendimiento, con pretensión de universalidad, pero no cognitivo. Pues, según Arendt, para Kant el juicio no es razón práctica (es decir, el juicio reflexivo no es el determinante), ya que la razón práctica “razona” y me dice qué hacer y qué no hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla en imperativos. El juicio, por el contrario, surge del “placer meramente contemplativo o del goce inactivo (*untätiges Wohlgefallen*)”⁹⁰⁶. Ya hemos visto las críticas a esta concepción dual del juicio de Kant. Y he mencionado que no coincido con la definición kantiana de la razón práctica, pues no tiene en cuenta el

⁹⁰² Ver *Ibid.* (p. 97). Y añade que aprendemos por medio del ejemplo, fijándonos en determinados aspectos de las pasiones y los caracteres de los demás que nos brindan unos indicios generales de cómo actuarían ellos si se hallaran en las circunstancias en las que nos hallamos nosotros (*Ibid.*, p. 112). Ver también ARISTÓTELES (2005). Op. Cit., 1142a.

⁹⁰³ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 72)

⁹⁰⁴ *Ibid.*, (p. 75).

⁹⁰⁵ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 36, 85). Aunque según la lectura de Aristóteles que hace Nussbaum la *aisthesis* es, en asuntos éticos, en lo que radica el “juicio” o la “discriminación”, una facultad discriminatoria relacionada, no con la aprehensión de universales, sino con la captación de particulares. (Ver NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 384-5))

⁹⁰⁶ ARENDT, H. (1984). Op. Cit., (p. 518)

contexto en el que la deliberación para la acción tiene lugar. Tampoco coincide con la visión del juicio como evaluación como una actividad meramente contemplativa, porque todo juicio (y esto quiere decir, opinión con deseo de universalidad, y que por tanto debe ser expresado al exterior para su reconocimiento como tal y su aprobación por los otros, después de la persuasión a través de la justificación) tiene también sus consecuencias y se integra, como todo acto lingüístico, en la acción. En mi opinión, que quede establecida momentáneamente, la prudencia (que no tiene que ver directamente con la elección entre el Bien y el Mal, sino con el contexto que se toma en consideración y con las consecuencias de una acción) es el carácter del buen juicio (como evaluación), luego no sería el juicio componente de la prudencia, sino alrevés, la prudencia componente indispensable del juicio.

3.3.4.2. Un repaso a Aristóteles

De momento, vayamos a lo que nos dice el mismo Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sobre la *phrónesis*, magistralmente explicado por Steinberger. Éste nos dice que el argumento de Aristóteles está basado en una distinción entre *sophía* (sabiduría teórica o científica), *techné* (sabiduría de un oficio), y *phrónesis* (sabiduría práctica)⁹⁰⁷. *Sophía*, *techné* y *phrónesis* describen vías distintas de pensar, asociadas con virtudes intelectuales y estados de la mente particulares, y que presuponen ciertas capacidades y acciones mentales características. Para empezar, Aristóteles niega que la *techné* sea ella misma una virtud intelectual, como son la *sophía* y la *phrónesis*. Explica esto diciendo que hay “virtud en el uso de la *techné* pero no en el uso de la *phrónesis*”⁹⁰⁸. Aristóteles distingue *techné* de *sophía* sobre el fundamento de que la *techné* opera en la esfera de la “libertad” más bien que en la de la “necesidad”. Con respecto a esto, la *techné* es más bien como la *phrónesis* – una cuestión de libertad – excepto que mientras la *techné* se ocupa de producir cosas (*poiesis*) externas a ella misma, la *phrónesis* se ocupa enteramente de los

⁹⁰⁷ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 106). Ver también ARISTÓTELES. Op. Cit., libro VI.

⁹⁰⁸ La diferencia entre la *phrónesis* y la *techné* es la diferencia entre el olvido que puede suceder en relación a la *techné*, que es aprendida, y que nunca sucederá en relación a la *phrónesis*, que es una facultad inherente a determinados seres humanos, y que sólo hay que practicar para desarrollar. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1990). “Die sokratische Frage und Aristóteles”, en *Gesammelte Werke (Band 7)*. Mohr: Tübingen, 1991, (p. 378))

méritos intrínsecos de la acción (*praxis*)⁹⁰⁹. O, como nos dice Gadamer, entre la *techné* que se puede aprender y aquello que se gana a través de la experiencia (el buen juicio y/o la capacidad de juzgar) existe una tensión altamente esencial⁹¹⁰.

La *sophía* aristotélica es similar a la actividad de oficio de Platón; es discursiva, científica, e inferencial, una cuestión de argumento y justificación racional. La *phrónesis* aristotélica, por otra parte, es similar a la actividad de la experiencia de Platón hasta el punto en que explícita y necesariamente desafía cualquier tipo de contabilidad; no nos encontramos en el mundo práctico con ninguna posibilidad de demostración o argumentos, tradicionalmente concebidos. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre las posiciones platónica y aristotélica: mientras Platón ve la actividad-experiencial como irracional, no fiable, e incoherente, Aristóteles insiste en que la *phrónesis* es “necesariamente un asunto de conseguir la verdad racional y se ocupa de las acciones que envuelven lo que es bueno para el hombre”⁹¹¹. La *phrónesis* no es azarosa, no cognitiva y sin fundamento; es, más bien, un modo de pensamiento coherente, que produce verdad en su propio derecho. Su labor es mostrar cómo la *phrónesis* puede y debe describir un tipo de conocimiento que es totalmente distinto de, aunque tan confiable como, el conocimiento asociado con la *sophía*⁹¹². Según Aristóteles, la *phrónesis*, a diferencia de

⁹⁰⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 107) Donde sea que elijamos poner la *techné*, ya sea con la *sophía* o con la *phrónesis* o en cualquier tercer área conceptualmente no especificada, la dicotomía básica platónica es ampliamente preservada en Aristóteles. Platón propone una distinción central entre actividades de oficio y actividades de experiencia. Piensa que las primeras, y el conocimiento de oficio también, son racionales, mientras que las actividades de experiencia son irracionales e inexplicables y no envuelven nada que plausiblemente pueda ser llamado conocimiento (*Ibid*, p. 108)

⁹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 320) [298/299]. Aristóteles dice una vez algo: no existe, así afirma, de la *phrónesis* olvido (sí por el contrario existe olvido del conocimiento teórico), y para esta afirmación no da ninguna fundamentación. Pero Kant dice algo parecido: “El juicio es sin embargo un talento especial, que no quiere ser aprendido, sino sólo practicado”. (Ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 92))

⁹¹¹ ARISTÓTELES (2005). Op. Cit., 1140b

⁹¹² STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 108-9). Son dos visiones diferentes sobre el Bien.

Siguiendo con una pequeña digresión sobre la relación entre la filosofía platónica y aristotélica, que puede ayudar a entender lo anteriormente mencionado, Gadamer nos dice que la contraposición entre Platón y Aristóteles, bajo la interpretación platónica idealista-neokantiana era una equivocación absurda que llevó a la falta de comprensión de su unidad efectiva, pues la filosofía de Aristóteles pertenece a una filosofía del *Eidos*, la que Platón había fundamentado con la introducción de las ideas y la dialéctica. La idea máxima, que comprende a todas las demás, y a la que se dirigen todas las demás, es el Bien, cuyo conocimiento aparece como de un tipo distinto a todo conocimiento humano conocido; visto desde el punto de vista del conocimiento práctico se lo ve incluso como un desconocimiento. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 128-9, 136, 141)). La idea del Bien es tratada por Sócrates en la *Politeia* como un asunto

la *sophía*, es principalmente una cuestión de deliberación y elección⁹¹³. Pero, ¿qué quiere decir esto?

difícilmente tratable, que sólo se puede observar en sus consecuencias, y esto no a través de la *techné* (como Platón también defenderá), sino más bien a través de un tipo de sabiduría práctica (que no *sophía*, al modo platónico, por su ingrediente epistémico); es aquí donde la filosofía aristotélica de la *Ética a Nicómaco* coincide con la búsqueda del conocimiento del Bien por el Sócrates que habla a través de Platón. La conclusión es que comprender el Bien inmediatamente parece ser imposible por su naturaleza propia, y el diálogo sobre el Bien comienza con la misma pregunta, de si el Bien es *edoné*, como opinan los muchos, o bien *phrónesis*, si realización del deseo de la vida o examen del Bien (*Ibid.*, p. 144). Es aquí donde Gadamer quiere mostrar que Aristóteles, el creador de la Física y el fundador de la filosofía práctica, ha sujetado la herencia socrática de Platón: el Bien es el bien práctico. (*Ibid.*, p. 200) (Ver *Ibid.*, (p. 143, 146, 144, 200)). O, como nos dice Nussbaum, Aristóteles declara que nuestra noción del bien no posee la unidad necesaria para el desarrollo de una ciencia única (Ver NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 375)). A partir de aquí, sin embargo, Nussbaum ve una diferencia esencial entre Platón y Aristóteles, pues ve en ambas formas muy diferentes de auto-respeto personal y su condición social. Uno insiste en la necesidad por el control y el orden; el otro quiere tolerar una cierta cantidad de desorden para la autonomía. La disputa empieza desde dos análisis diferentes de la naturaleza humana y las necesidades. Aristóteles insiste en que todos los seres humanos que están dotados naturalmente con la capacidad de razón práctica tienen una necesidad de ejercer esta capacidad. Platón, por el contrario, apela a que la necesidad que tenemos es de tener nuestras vidas regladas por la razón y nuestras almas en el estado de armonía que resulta de esta regla (Ver NUSSBAUM, Martha C. (1980). "Shame, Separatedness and Political Unity", en RORTY, A. O. Op. Cit., (p. 423)).

⁹¹³ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 111). Steinberger comenta que la deliberación y la decisión son, al menos potencialmente, una parte importante de las matemáticas, y de las ciencias en general. Y si esto es así, entonces no está para nada claro cómo la *sophía* y la *phrónesis* podían diferir con respecto a la necesidad y la elección (*Ibid.*, p.112), rompiendo así la tradicional separación entre conocimiento científico y no científico. Critica, por tanto, la afirmación de que la deliberación debería ser una característica peculiar y definitoria de la *phrónesis*, pues no cree que Aristóteles provea razones imponibles para creer que el modelo tripartito del juicio, con su énfasis en el procedimiento racional y la prueba, no se aplique a juicios prácticos. (*Ibid.*, p. 115). Prosigue su argumentación diciendo que tanto la *sophía* como la *phrónesis* coinciden en que el *nous* es su constituyente, diferenciándose, sin embargo, porque además del *nous* en el caso de la *sophía* la *episteme* juega un papel constituyente, y en el caso de la *phrónesis* es la *areté* la que juega ese papel. Luego la diferencia entre la *sophía* y la *phrónesis* es la diferencia entre la *episteme* y la *areté* como su constituyente respectivo, siendo el *nous* común a ambas, un tipo de conocimiento inmediato, indubitable, auto-evidente que no está sujeto a discurso y análisis y presumiblemente pues no abierto a la refutación, que parece que debería revelarnos los hechos verdaderos del mundo, hechos que, como verdaderos, no pueden ser otros que lo que son (*Ibid.*, p. 121). Y continúa diciendo que por esta razón, más aún, es difícil ver por qué el conocimiento de los asuntos prácticos debería ser diferente del conocimiento de los asuntos lógicos y científicos. En cada caso, el juicio está importantemente informado por los frutos de haber ejercido el *nous*. *Sophía* y *phrónesis* se diferencian de hecho con respecto a la necesidad, pero de nuevo esta diferencia surge no por consideraciones epistemológicas o cognitivas, sino por exigencias morales envueltas en actuar realmente sobre nuestros juicios (*Ibid.*, p. 122).

Según Gadamer, sin embargo, la diferenciación conceptual de "sophía" como sólo virtud teórica y "phrónesis" como sólo práctica es artificial y sólo es utilizada por Aristóteles para la aclaración conceptual. No tiene en el empleo del lenguaje del momento apoyo, como el empleo del lenguaje de Aristóteles confirma. (Ver GADAMER, H.-G. (1983). "Der Idee der praktischen Philosophie", *Gesammelte Werke* (Band 10). Mohr: Tübingen, 1995, (p. 240)). Ver también ARISTÓTELES (2005). Op. Cit., 1140a, V

A. Phronesis y deliberación

Nussbaum nos dice que son dos las funciones distintas que pueden desempeñar las reglas en la deliberación y justificación éticas. Una posibilidad es que las reglas y principios universales sean directrices o normas derivadas de la práctica. Otra posibilidad es que las reglas universales posean en sí la autoridad última con respecto a la que se han de valorar las decisiones particulares. Se trata de la división entre el juicio determinante y el juicio reflexivo, o entre la *techné* y la *phrónesis*⁹¹⁴. Así, la segunda opción de la administración de reglas se corresponde de hecho al juicio reflexivo, constituyente de la prudencia y consciente del límite que envuelve la deliberación. Luego es la deliberación consciente de nuestra indeterminación la que es constituyente de la prudencia.

La deliberación es un término crucial en la ecuación que relaciona a la *phrónesis* con el juicio, nos dice Beiner, ya que es en el curso de la deliberación que el hombre de sabiduría práctica ejerce su juicio. La deliberación resulta en un juicio, y sobre la base de ese juicio, el hombre de acción, el *phrónimos*, procede a actuar⁹¹⁵. Explicado en una frase: el hombre de sabiduría práctica (el *phrónimos* u hombre de juicio, el prudente) delibera; a través de la deliberación llega a un juicio de la situación en la que se encuentra y elige y decide cómo debe actuar; y finalmente actúa.

Deliberación → Juicio → Acción

Pero, seguimos sin haber respondido a la pregunta de cuál es la relación entre la *phrónesis* (prudencia o sabiduría práctica) y la deliberación. La deliberación es el diálogo en forma de discusión o contraposición de varias opciones posibles en relación a una elección que dará lugar a una decisión y a la posterior acción⁹¹⁶. Según Chaparro, es una

⁹¹⁴ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 383-384)

⁹¹⁵ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 91, 92). También Blaug nos dice que la deliberación es rara vez completamente justa [*fair*, coherente]. (er BLAUG, Ricardo (2000). Op. Cit., (p. 195))

⁹¹⁶ Creo necesario insistir aquí que cuando me refiero a la “acción” me estoy refiriendo al marco amplio al que se refiere este concepto. El resultado de un juicio en la acción puede, por tanto, ser más o menos activo en relación a las consecuencias. Por ejemplo, después de juzgar una determinada situación puedo llegar a la conclusión de que me decido a condenar la guerra de Irak. Esta simple condena, siempre y cuando sea hecha pública, es decir, se comunique al menos a *otro*, será una acción, aunque no tome mayores medidas.

capacidad característicamente humana de búsqueda de medios, ya que el hombre no es totalmente sabio ni completamente ignorante (en relación a los medios que sirven para alcanzar un fin o las reglas para resolver un caso⁹¹⁷) y vive en un mundo que ni es totalmente racional ni completamente irracional. Esta deliberación culmina necesariamente en algún tipo de elección (*prohairesis*)⁹¹⁸.

La deliberación tiene necesariamente mucho que ver con la dialéctica⁹¹⁹ y, por tanto, también con la retórica⁹²⁰. La retórica en Aristóteles comparte con la dialéctica la característica de no ser un conocimiento reservado a especialistas, ya que se trata de un arte que todos, de alguna manera, llevan a cabo alguna vez⁹²¹.

- 1) Los argumentos que una y otra utilizan parten de las opiniones compartidas por la mayoría de los miembros de la comunidad o de las sostenidas por los más sabios.
- 2) Tanto dialécticos como retóricos utilizan “*topoi*” o bases de argumentación.
- 3) Oradores y dialécticos pueden argumentar sobre cualquier tema.
- 4) Y existe una gran importancia del lenguaje⁹²².

La dialéctica no es argumentación en el sentido de prueba científica que deduce necesariamente de unos presupuestos⁹²³. La dialéctica es el saber del no-saber, el saber de la insuficiencia de la experiencia, que se alcanza por medio de la refutación de cualquier

⁹¹⁷ Para la diferenciación medios-fines y regla-caso ver WIGGINS, David (1980). “Deliberation and Practical Reason”, en RORTY, A.O. Op. Cit., (p. 221), y ARISTÓTELES. Op. Cit., 1143^a25 ff

⁹¹⁸ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 73, 75)

⁹¹⁹ En el mundo clásico la dialéctica era una forma de argumentación por medio de preguntas y respuestas, en una estructura de diálogo. Para Platón es una forma de conocimiento que nos lleva de lo sensible a las ideas y que, también, es el empleado para racionalmente deducir a partir de ellas. Aristóteles invierte esta concepción apreciativa de la dialéctica al considerarla menos rigurosa que la demostración. (Ver THIEBAUT, C. (2000). Op. Cit., (p. 36)). De hecho la herencia socrática y su arte del diálogo están vivos en la Dialéctica. GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 147)

⁹²⁰ Arte de los discursos, de la argumentación y del buen enunciar y disciplina que estudia sus formas y estructuras. Algunos filósofos expresaron sus sospechas ante la retórica (arte de los sofistas que Platón rechaza) y Aristóteles la analiza en relación a la dialéctica. (Ver THIEBAUT, C. (2000). Op. Cit., (p. 96))

⁹²¹ Ver GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 189). Acerca de la importancia del lenguaje, a través de cuya exploración tanto Aristóteles como Wittgenstein tratan de disipar la ilusión filosófica, ver NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 340)

⁹²² CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 13-4)

⁹²³ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 150)

pretensión de saber absoluto⁹²⁴, ya que no parece existir ningún tipo de regla fija a la que el hombre pueda acudir para saber, sin ningún género de dudas, qué es lo que debe hacer en un momento determinado⁹²⁵. O, como nos dice Gadamer, la Dialéctica no es ninguna cosa que se puede aprender. Es más que eso: es razonabilidad (*Vernünftigkeit*)⁹²⁶. Nussbaum afirma que Aristóteles hace dos afirmaciones antiplatónicas acerca de la deliberación práctica o dialéctica. En primer lugar, que no es ni puede ser científica. En segundo lugar, que el criterio de la elección correcta radica en un ser íntegramente humano, a saber, el prudente. Esta persona no intenta situarse en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana, sino que basa sus juicios en su amplia experiencia de éstas⁹²⁷. Luego, la deliberación no es científica, por lo tanto, su resultado está sujeto a la mejor argumentación, y la elección correcta la toma el hombre de juicio o prudente consciente de su contexto y situación. Deliberar deliberan todos, prudente e imprudentes, pero deliberar razonablemente para llegar a tomar una decisión *correcta* sólo lo hace el prudente.

B. Deliberación y elección

La conducta moral y política correcta se basa en un continuo elegir entre situaciones, entre vías de actuación, entre visiones del *bien*. Y, en cada caso, la elección debe adecuarse a los complejos requerimientos de la situación concreta⁹²⁸. Cuestiones de moral, política, estética y parecidos absolutamente requieren que nos comprometamos a un proceso de deliberación y decisión, ya que la imposibilidad de prueba y demostración quiere decir que tenemos que hacer una elección, pero elegir es o bien un ejercicio de la voluntad arbitraria, aislada, en cuyo caso es meramente un impulso irracional e irreflexivo, o bien emerge de bascular cuidadosamente y pensativamente las posibles

⁹²⁴ Nos referimos con saber absoluto a cualquier tipo de conocimiento que pretenda hallarse totalmente despegado de la tradición cultural de los valores y creencias comunes. (Ver CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 19))

⁹²⁵ Los valores éticos tradicionales de la comunidad no son algo estático, porque al estar basados en las opiniones son necesariamente relativos al contexto histórico social de cada comunidad. Así, podemos llamar “aristotelismo” a la sabiduría de la experiencia. (Ver CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 35))

⁹²⁶ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 147, 148)

⁹²⁷ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 373-49)

⁹²⁸ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 36)

virtudes y defectos de cursos alternativos de acción en cuyo caso es una empresa inteligente que merece ser considerada como una parte de la *phrónesis*⁹²⁹. Luego, el que el hombre sea un ser que es puesto siempre ante la elección⁹³⁰, no quiere decir en ningún momento que la *phrónesis* sea consitutiva a la elección; y que un hombre “sin *phrónesis*” elija, no quiere decir que no tenga una idea del bien⁹³¹, simplemente quiere decir que no ha sido *suficientemente* sopesada su elección, y que el cálculo de consecuencias que haya hecho será, como poco, bastante inconsistente. Todo acto virtuoso (o justo) envuelve ejercer *phorhairesis* (elección)⁹³², pero no toda elección requiere *phrónesis*⁹³³. Según Gadamer, la tarea de la decisión ética es pues la de encontrar lo justo en la situación concreta, es decir, el ver qué es lo justo en concreto en la situación y actuar en ella⁹³⁴. Pero esto deja abierto el qué se entienda por la justicia, a qué justicia se refiera, quién juzga acerca de lo que significa la justicia, y finalmente dónde está el límite entre una decisión que se toma tras deliberación correspondiente y otra que se toma relativamente arbitrariamente, ¿quiere decir que la primera decisión es justa en todo caso y la segunda no?⁹³⁵.

⁹²⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 111)

⁹³⁰ Como nos dice Aristóteles en boca de Gadamer (ver GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 189). Ver también GADAMER, H.-G. (1983). Op. Cit., (p. 238)

⁹³¹ George W. Bush, puede tener una visión del Bien, más o menos privada, más o menos impuesta desde fuera, más o menos inteligente, más o menos prudente, más o menos justa, más o menos colectiva, etc., por la que actúa. El que no comprendamos esa visión del *Bien* no quiere decir que no exista. El que la condenemos, sin embargo, no tiene que ver con su existencia, sino o bien con su contradicción con nuestra visión más o menos personal, o por sus consecuencias, que no se corresponden con las justificaciones que da ante las acciones que su visión del *Bien* le lleva a tomar. El que el hombre elija o tenga que elegir es una cosa, otra muy distinta es el por qué elige, que no siempre conocemos o comprendemos.

⁹³² SORABJI, Richard (1980). “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, en RORTY, A.O. Op. Cit., (p. 201)

⁹³³ El mismo Sorabji comenta que hay un pasaje en Aristóteles que parece disociar virtud, elección y deliberación, en el que no está claro si reconoce que las acciones virtuosas no necesitan envolver reflexión consciente. Pero de acuerdo con la lectura oficial, cualquier acto virtuoso envuelve elección, la elección envuelve deliberación, y la deliberación envuelve búsqueda. *Ibid.*, (p. 204, 208)

⁹³⁴ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 322) [299/300]

⁹³⁵ Gadamer nos responde de otra manera. Criticando a Kant, expone la falsedad de la oposición absoluta entre ambos ideales del ‘deseo’ (*edoné*) y del ‘conocimiento’ (*phrónesis*). En palabras de Gadamer, se está poniendo algo ante la elección que en verdad no se puede elegir, ya que el que los seres humanos sigan ciegamente la necesidad del principio del deseo, por el afán de la vida, que lo administra todo, es lo que impide la elección, y sin embargo, somos seres que elegimos (es decir, tenemos un margen de autonomía, aunque ésta esté condicionada) y la elección misma sucede a través del conocimiento en ella incluido. Esto hace del humano un humano, el que tenga que preguntar por el Bien, que prefiera una cosa a la otra en decisión consciente, y que posteriormente se tenga que dar razones a sí mismo. (Ver GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 189))

El arte dialéctico es el del distinguir entre el Bien y lo Malo (lo correcto de aquello que no sería correcto) y esta distinción procede a partir de lo conocible, pero la búsqueda de lo que se puede conocer sólo funciona si se sabe lo que se busca – sólo entonces, sólo en la mirada a lo conocido, se puede excluir y limitar y sobre todo conocer⁹³⁶, luego sólo a la luz de lo conocido se puede juzgar. Pero, ¿qué es lo conocido? Gadamer nos dice que saber lo que no se sabe no es simple desconocimiento, ya que siempre abarca un pre-conocimiento, que guía todo el buscar y preguntar: Conocimiento es siempre reconocimiento⁹³⁷. Y este reconocimiento es experiencia. Luego, el conocimiento a través del cual se juzga (y que nos ayuda a elegir mejor⁹³⁸) es experiencia. Sólo a través de la experiencia, por tanto, podemos juzgar (y elegir), pero claro, ¿qué es la experiencia?⁹³⁹

C. Elección y experiencia

El Prof. Rivera de Rosales afirma que la verdadera experiencia hermenéutica no es propiamente la que confirma las expectativas (ciencias, técnicas, experimentos), sino aquella que, al hacerse, modifica nuestra visión de las cosas, nuestra *Weltanschauung*. No cualquier cosa puede ser objeto de experiencia, sino una que nos dé acceso a un saber que abra ámbitos y horizontes nuevos de comprensión⁹⁴⁰. Beiner es de los autores que con más insistencia habla de la experiencia, para diferenciar, eso parece, su visión del juicio moral (y la de Gadamer a través de Aristóteles) de la de Kant (o Kant a través de Arendt), como una visión que parte del juicio reflexivo, y por tanto de lo concreto, a partir de lo que hay que elegir o tomar una decisión en relación a una acción. El juicio de nuestra situación, que nos lleva a una elección, funciona siempre a través de una experiencia determinada. Según Beiner, Kant ofrece un relato altamente formalizado de qué es juzgar porque está concernido no con características substantivas de este o aquel juicio, sino más

⁹³⁶ *Ibid.*, (p. 160)

⁹³⁷ *Ibid.*, (p. 159)

⁹³⁸ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 36)

⁹³⁹ Acerca de la relación entre método y experiencia en la historia, ver KOSELLECK, Reinhart (2003). Op. Cit., (p. 27-77). El estado de la experiencia es primero la singularidad, para Koselleck, mientras que para Kant, la experiencia no es posible sin percepción a través de los sentidos y creación de juicios (p. 20, 29). La experiencia está interrelacionada a la historia, según Koselleck, es decir, tanto la experiencia es nuestro medio para ver la historia, como la historia determina nuestras experiencias. (p. 32-3)

⁹⁴⁰ RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). Op. Cit., (p. 544)

bien con condiciones universales de la posible validez de nuestros juicios, o bien con una deducción trascendental de la facultad del gusto. En relación a esta formalización, cuyo requerimiento máximo sería el distanciamiento, Beiner establece que podemos caracterizar la *experiencia* como un requerimiento sustantivo del juicio⁹⁴¹, refiriéndose con esto al juicio como prudencia, pero también al juicio como evaluación, que sólo es posible a partir de esta experiencia. La experiencia nos puede informar de los mecanismos y tendencias presentes en la humanidad y cómo los seres humanos generalmente han encontrado la satisfacción. Pero un conocimiento tal puede ser la base sólo para consejos de prudencia [y no para leyes obligatorias]. Estos pueden aconsejarnos que probablemente no estaría en el interés de los deseos naturales del largo plazo satisfacer una inclinación dada, pero deben permitir excepciones y dejarnos en libertad para aceptar o rechazarlos bajo nuestro propio riesgo⁹⁴², ya que la presencia del deseo es (como dice Aristóteles) enteramente independiente del *logro o realización* del fin en la acción⁹⁴³. Luego, la experiencia es meramente orientativa, facilitadora de la elección, pero no impositiva en relación a esa elección. El tener más o menos en cuenta esa experiencia depende, pues, de la misma prudencia del *phrónimos* (hombre de sabiduría práctica o prudente)⁹⁴⁴.

3.3.4.3. La prudencia y el prudente

Visto todo lo anterior, volvamos con la “prudencia” (*phrónesis*) y luego con “el prudente” (*phrónimos*), comenzando con la particularidad del ámbito ético.

A. Lo indeterminado en la ética

Partimos de un dato común, y es que toda situación novedosa puede sorprendernos, en determinados aspectos, por ser distinta de las precedentes; todo elemento valioso puede

⁹⁴¹ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 133, 104)

⁹⁴² GREGOR, Mary (1993). “Kant on “natural rights””, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. Op. Cit., (p. 41)

⁹⁴³ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 361)

⁹⁴⁴ Nussbaum comenta en relación a la prudencia que, llamada también *nous* por Aristóteles, se adquiere mediante un largo proceso de vida y elección que desarrolla la habilidad y la flexibilidad del agente. Es esto precisamente lo que Aristóteles parece entender bajo experiencia. (Ver *Ibid.*, (p. 389))

parecer cualitativamente único, diferente de todos los demás. Desde la perspectiva del que busca la seguridad en el conocimiento por encima de la certeza de la predicción, esta manera de ver las cosas tiene al menos dos consecuencias negativas. En primer lugar, carecemos de un *saber* general que cubra el ámbito de lo práctico: no podemos organizarlo, ni explicar claramente sus características más importantes, ni llegar a una nueva situación esperando descubrir componentes o aspectos de ella que ya hemos aprendido. El científico (platónico) propone llevar todo lo lejos posible la exigencia de universalidad, buscando un sistema de normas prácticas que nos prepare de antemano para las exigencias de las nuevas situaciones y, al mismo tiempo, tratando de ver éstas en la perspectiva de dicho sistema, como casos particulares. Así, nunca seremos cogidos por sorpresa. La segunda consecuencia desafortunada de la particularidad ética es la exposición a la pérdida⁹⁴⁵, pérdida de principios y fundamentos, pérdida relativa de conocimientos, etc. Visto desde la otra orilla, Aristóteles defiende que la verdad interna, la verdad *en* las apariencias, es lo único de lo que debemos ocuparnos; cualquier cosa que pretenda ser más es, en realidad, menos o nada⁹⁴⁶. Se trata aquí de la diferencia entre el juicio a partir de la experiencia (o de la información limitada) y el juicio a partir de un concepto externo de la verdad, al modo platónico, e incluso kantiano.

Según Aristóteles, los enunciados éticos universales son posteriores a las descripciones concretas, y las reglas universales, a los juicios particulares⁹⁴⁷. Ni siquiera en principio pueden las elecciones prácticas ser incorporadas adecuada ni completamente a un sistema de reglas universales⁹⁴⁸. En el mismo apartado de la Ética a Nicómaco (libro V), se dice que los asuntos prácticos son, por su propia naturaleza, indeterminados o indefinidos (*aórista*) –no sólo insuficientemente definidos hasta ahora- y que una formulación general es imprecisa, no porque no sea buena, sino por la índole de los asuntos éticos⁹⁴⁹. Se debe arrancar de la praxis misma y de su conciencia viva de lo que es bueno⁹⁵⁰, y no partir de unos principios *a priori*. Toda investigación filosófica aristotélica tiene lugar

⁹⁴⁵ *Ibid.*, (p. 382-3)

⁹⁴⁶ *Ibid.*, (p. 375)

⁹⁴⁷ *Ibid.*, (p. 385). Ver también GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 225)

⁹⁴⁸ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 386)

⁹⁴⁹ *Ibid.*, (p. 386). Ver también ARISTÓTELES (2005). Op. Cit., 1137b

⁹⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 219)

dentro del mundo de la experiencia y las opiniones humanas, circunscrita por los límites de ese mundo⁹⁵¹. De aquí que, según Habermas, la salida neo-aristotélica del dilema entre la justificación y la aplicación (que Hegel vio correctamente que se resolvía a favor de la primera en Kant) es argumentar que la razón práctica debe abjurar de su intento universalista en favor de una facultad moral contextual del juicio, pues ninguna norma contiene en sí misma las reglas para su aplicación⁹⁵². Y es desde aquí desde donde parte Gadamer.

B. La filosofía práctica

Aristóteles nos habla de la filosofía práctica. La filosofía práctica abarca junto a la ética también la así llamada política⁹⁵³. La concepción aristotélica de la filosofía práctica es abiertamente la consecuencia de su crítica de la idea platónica del Bien. Diferencia entre la filosofía práctica y la teórica, pero no les atribuye una falta de relación ni de correspondencia de contenido⁹⁵⁴. Una depende de la otra, pues de la misma manera en que la filosofía teórica está concernida con las circunstancias, la filosofía práctica es una teoría, y toda teoría, según Gadamer, es participación real, no hacer, sino padecer, el ser arrastrados a la preocupación por la visión⁹⁵⁵. Las reflexiones de la filosofía práctica, sin embargo, no sólo se derivan de reglas, sino también de la experiencia⁹⁵⁶. La filosofía práctica no puede indicar siempre cuál es la acción correcta, pues ésta es labor de la Praxis misma y la virtud de la razón práctica (la experiencia y la prudencia). La filosofía práctica se ve limitada por su objeto y en el objeto está su pretensión de conocimiento⁹⁵⁷. La filosofía práctica no es aplicación de la teoría sobre la praxis, como por supuesto se

⁹⁵¹ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 403)

⁹⁵² HABERMAS, Jürgen (1993). Op. Cit., (p. 328). Blaug interpreta que Habermas hace una defensa de un universalismo “delgado” que establece las condiciones mínimas para la validez del juicio político, mediante la ética comunicativa como fundamento procedimental para la legitimidad de la misma. (Ver BLAUG, Ricardo (2000). Op. Cit., (p. 183))

⁹⁵³ GADAMER, Hans-Georg (1989). Op. Cit., (p. 382)

⁹⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 224)

⁹⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 130) [118/119]. Aunque en mi opinión el padecer y la participación “real” son formas de acción con unas consecuencias determinadas. La teoría no es pasiva, ni meramente contemplativa, sino que, si no es una acción directa, es al menos motor inmediato de la acción, aunque puede que sea a otro nivel al que Gadamer no se refiere

⁹⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 219). Ver también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141b y SORABJI, Richard. Op. Cit., (p. 206-7)

⁹⁵⁷ Ver GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. Cit., (p. 221)

efectúa constantemente en el ámbito de todo el hacer práctico, sino que se eleva desde la experiencia de la praxis misma, a fuerza de la en ella puesta razón y razonabilidad. “Praxis” pues no quiere decir la acción según reglas y la aplicación de conocimiento, sino que quiere decir la situatividad originaria del hombre en su contexto natural y social⁹⁵⁸.

Nussbaum continúa diciendo que no es sólo que la ética (como parte de la filosofía práctica) no haya alcanzado la precisión de las ciencias naturales; pues ni siquiera debería intentar hacerlo. Aplicadas al caso particular, que es lo que interesa a la acción, las explicaciones y definiciones científicas generales carecen necesariamente de la adecuación a la situación concreta que exigiría la buena práctica. Esto es debido a:

- 1) La mutabilidad o falta de fijeza de lo práctico. La persona prudente utiliza la flexibilidad y la imaginación para afrontar lo nuevo y cultiva las facultades que le permiten (como decía Tucídides sobre el ideal ateniense) “improvisar lo que hace falta”.
- 2) La indefinición o indeterminación de lo práctico, la diversidad de los contextos prácticos y la relatividad situacional de la elección correcta. Haciendo una extrapolación, se diría que la decisión excelente no puede estar contenida en una regla universal, ya que ha de ajustarse a las exigencias complejas de una situación concreta con todos sus atributos contextuales.
- 3) Aristóteles indica que un caso ético concreto puede contener elementos particulares irrepetibles⁹⁵⁹, aunque quizás no estructurales.

Según Nussbaum, las reglas son intrínsecamente insuficientes para resolver las dificultades de la elección práctica, no obstante, poseen una utilidad clara, aunque limitada: sirven de orientación en el desarrollo moral: en efecto, quienes no poseen aún la prudencia y el *nous* necesarios precisan seguir las reglas que resumen los buenos juicios

⁹⁵⁸ GADAMER, H.-G. (1985). “Bürger zweier Welten”, *GM 10*. (p. 234)

⁹⁵⁹ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 387-8). Ver también STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 123, 125, 127) y BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 147). Bernstein, además, comenta un punto interesante, cuando nos recuerda que la interpretación de Gadamer de Aristóteles ilustra lo que quiere decir con la fusión de horizontes, ya que siempre cuestionamos un texto desde nuestro propio horizonte histórico hermenéutico, y esta fusión de horizontes provee una perspectiva crítica de nuestra propia situación, permitiéndonos ver cómo la *praxis* ha sido deformada (*Ibid.*, p. 149)

de otros⁹⁶⁰. Como Aristóteles afirma y Gadamer comprende, la *phrónesis* presupone la existencia de *nomoi* (leyes consolidadas) en la *polis* o comunidad, y esto es lo que evita que la *phrónesis* degenera en la mera listeza⁹⁶¹. Dada una comunidad en la que existe una aceptación vivida y compartida de principios y normas éticas, tiene sentido la existencia de la *phrónesis* como la mediación entre universales y situaciones particulares⁹⁶². Las reglas son necesarias porque no siempre somos buenos jueces; si en verdad actuásemos éticamente como debiéramos, las necesitaríamos en menor medida⁹⁶³. El problema es el de quién juzga al juez, quién le comunica que puede o no puede ser juez, quién establece qué ley ética hay que cumplir, quién establece qué es el *Bien*, en contraposición al *bien*. Nussbaum nos dice que la prudencia utiliza las reglas sólo como resúmenes y orientaciones; ella misma ha de ser flexible, estar preparada para la sorpresa, improvisar⁹⁶⁴. Pero, las interpretaciones de las reglas cambian según el contexto. Y ellas mismas ¿son de contenido fijo o cambian el contenido conforme las circunstancias cambian? Según Gadamer, la pregunta es cómo puede haber del ser ético (o existencia ética) del humano un conocimiento teórico y qué papel juega el conocimiento para el ser ético (o existencia ética) del hombre. El que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de ella en general. Eso quiere decir negativamente que un conocimiento en general que no se sabe aplicar a la situación concreta permanece sin

⁹⁶⁰ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 388)

⁹⁶¹ Es esta dependencia o condicionalidad de la *phrónesis* del humano hacia la comunidad la que hace que la distancia, el desinterés y la alienación de la estética de Kant sea lo que atrae a Arendt en primer lugar. Ella sabía qué recursos Aristóteles mantenía para pensar sobre la naturaleza del juicio político, sin embargo, explícita y auto-conscientemente evitó desplegarlos. El problema con la *phrónesis*, al menos desde el punto de vista de un teórico que identifica la pluralidad como la *conditio sine qua non* de la esfera pública, es que colapsa la distancia. El “pensar sin una regla” propuesto por Aristóteles es ejercido por ciudadanos que deliberan sobre la aplicación o interpretación en una situación particular, pero generalmente suscrita a universales. *Phronesis* provee un modelo de juicio que puede ser trabajado sólo donde los dioses no están en guerra, donde el *sensus communis* es de hecho algo más denso que un “mero” sentimiento sobre el juicio. Lo que Kant ofrece (y Aristóteles no) es una manera de concebir el juicio que no subsuma al individuo bajo la comunidad. La admiración de Arendt por Sócrates, Lessing y Thoreau aclara que la mundialidad que ella tiene en mente no es reducible a la “situatividad” promovida por los comunitaristas. (Ver VILLA, Dana R. (2001). Op. Cit., (p. 301—2))

⁹⁶² BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 157). Gadamer reconoce que estamos viviendo en un tiempo donde las condiciones mismas requeridas para el ejercicio de la *phrónesis* – la aceptación compartida y estabilidad de los principios y leyes universales – están ellas mismas amenazadas (o no existen). Por supuesto, Gadamer está en lo cierto cuando insiste en que no importa cuán corrupta o deformada esté una sociedad, siempre puede haber *phrónesis*. Siempre puede haber aquellos individuos quienes ejemplifican las virtudes del *phrónimos*. Y también es cierto que en la mejor de las *polei* siempre habrá ocasiones donde la *phrónesis* degenera en inteligencia instrumental o incluso viciosa.

⁹⁶³ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 389)

⁹⁶⁴ *Ibidem*.

sentido, amenaza con oscurecer las pretensiones concretas que se salen de la situación⁹⁶⁵. Chaparro nos explica que las reglas del juicio nunca son más importantes que la situación concreta que se juzga, y deben siempre adaptarse a las circunstancias especiales. Lo que en ningún momento pretendió decir [Aristóteles] fue que el sistema de reglas que necesariamente impera en una sociedad fuera cerrado. Por el contrario, afirma que se trata siempre de un sistema abierto, sujeto a revisión y capaz de generar conflictos⁹⁶⁶. Estos conflictos dan a su vez lugar al juicio, que uno desarrolla siendo realmente introducido en las exigencias de la *praxis*⁹⁶⁷, es decir, en las exigencias de un mundo de particulares. Y así nos encontramos en esta eterna dificultad de discernimiento entre hasta qué punto los principios *a priori* deben (o pueden) guiar nuestra conducta, y hasta qué punto nuestra experiencia o los particulares nos proporcionan la capacidad de interpretar aquellos principios. En realidad se trata, en este contexto de la pregunta fundamental de dónde nos encontramos en la línea entre el determinismo y la autonomía.

Según Nussbaum, la prudencia (*phrónesis*) actúa en estrecha relación con las pasiones correctamente dispuestas; está necesariamente vinculada a la excelencia del carácter que, a su vez, es una disposición que no sólo concierne a la acción recta, sino también a la pasión apropiada. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Por el contrario, aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos, y responde correctamente con la pasión y con la acción⁹⁶⁸. Bernstein nos dice que, después de todas las perspectivas por

⁹⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 318) [296/297]

⁹⁶⁶ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 92)

⁹⁶⁷ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 77)

⁹⁶⁸ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 392). Es importante entender, nos dice Nussbaum, que Aristóteles no afirma que la vida buena sea una especie de competición ni que sólo alabe el éxito. Lo que dice es que poseer cualesquiera dotes o ser de buena condición no bastan para el elogio: se debe *hacer* algo, demostrar que se puede ser activo. Así pues, la buena condición debe expresarse y encontrar su plenitud o perfección en la actividad; y dicha actividad sitúa al agente en el mundo, de modo que lo hace vulnerable al infortunio. Con todo, la vulnerabilidad de la persona buena no es total, ya que, a menudo, incluso en circunstancias difíciles, su saber práctico receptivo y flexible, su prudencia, le mostrará algún camino que le permitirá actuar correctamente. Sin embargo, esa vulnerabilidad existe, y si la desgracia es lo bastante grave o se prolonga el tiempo suficiente, el agente moral podrá verse “apartado” de la *eudaimonía*. Ni siquiera la condición virtuosa es invulnerable. La flexibilidad y apertura que la caracterizan le confieren la fragilidad de una planta, junto con su belleza (*Ibid.*, p. 426). Es necesario señalar que las circunstancias incontroladas pueden interferir con la actividad excelente de cuatro maneras. Dichas circunstancias pueden, 1) privar a la actividad de algún medio o recurso instrumental. A su vez, este recurso puede ser, a) absolutamente necesario para la actividad excelente, de modo que su ausencia impide la actividad; o b) su

las que Aristóteles estudia el término *phrónesis*, llega a estar claro que debemos entender las maneras en las que la *phrónesis* es alimentada por la *polis* o la comunidad⁹⁶⁹. Luego se trata, según él, de una virtud condicionada socialmente o por deliberación comunitaria; o, puesto más hermenéuticamente, la *phrónesis* es una virtud que como la filosofía práctica que la inspira depende de la circunstancia particular a partir de la cual elige de forma prudente, pero aún y todo se inserta en un marco estructurado, si bien interpretable, hasta cierto punto.

C. La razonabilidad

Gadamer nos dice que el hombre de sabiduría práctica u hombre prudente (*phrónimos*) es el hombre razonable. Razonable llamamos a aquel que de manera fácil juzga bien. Quien es razonable está pues preparado para dejar valer la situación especial del otro, y por ello está inclinado a la tolerancia y al perdón. También aquí está claro que no se trata de un conocimiento técnico⁹⁷⁰. Nos quedaremos aquí un momento para analizar un poco más en profundidad qué queremos decir con “hombre racional” (por oposición, quizás, al hombre razonable), a pesar de ya haber tratado este tema en la introducción a este capítulo. Nos dice Thiebaut que la contraposición entre razonable y racional es la contraposición precisa en la filosofía moral y política contemporánea que indica los dos rostros de la racionalidad práctica en el diseño de una teoría de la justicia (lo “razonable” no es, pues, lo sensato). La razonabilidad indicaría la capacidad de cooperar con otros para establecer marcos de convivencia estables que hagan posible el bien común y el ejercicio mismo de la racionalidad, que sería la capacidad de formular planes de vida y de adecuar a su consecución los medios adecuados⁹⁷¹. Rawls mismo nos dice que esta división corresponde a las dos formas de razón práctica, pura y empírica. La primera es expresada como un imperativo en *el* imperativo categórico, la segunda en *el* imperativo

falta puede limitarla o entorpecerla; 2) privar la actividad, no ya de un instrumento externo, sino de su objeto o receptor. También aquí la actividad puede ser, a) imposibilitada completamente, si la pérdida es permanente y total; o b) entorpecida, si la pérdida es temporal o parcial. (*Ibid.*, p. 413)

⁹⁶⁹ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 54)

⁹⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. (1960/90). Op. Cit., (p. 328-9) [305/307]

⁹⁷¹ THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 93)

hipotético⁹⁷². Pero Gadamer insistiría en la poca importancia de dicha división, cuando hablamos de justicia o del ámbito moral, como veremos. Él hablaría más bien de “racionalidad práctica”, y a ésta no le basta la conciencia de los fines y la ciencia de los medios para caracterizarse, ya que con frecuencia en nuestra acción perseguimos un fin intermedio, un fin que a su vez no es sino un medio para alcanzar otra meta posterior⁹⁷³, y a veces ni siquiera comprendemos ese fin último, ni a penas el intermedio, a la hora de actuar o decidir.

El conocimiento del sabio práctico se expresa en elecciones y acciones particulares, no en la aplicación mecánica de reglas o de un silogismo⁹⁷⁴. Pues el *phrónimos* es el hombre virtuoso u hombre prudente, el que sabe lo que es requerido en una situación moral particular y actúa consistentemente sobre ese conocimiento⁹⁷⁵, cuidando así de las consecuencias. El hombre de juicio no es uno que simplemente repita acciones que han sido probadas o han sido consideradas exitosas en el pasado, sino más bien uno que puede explotar su experiencia pasada creativamente respondiendo a características nuevas que presentan situaciones particulares, comportándose razonablemente. Esta razonabilidad es la comprensión de la acción en el marco de una tradición, y la actuación según los dotados de la experiencia, siempre relativizados por las circunstancias concretas. El juicio razonable o el juicio prudente es un tipo de juicio reflexivo, que como tal tiene en cuenta la experiencia y el contexto, la información limitada y las posibles consecuencias de la acción, para tomar una decisión que contando con los elementos anteriores, le parezca correcta o adecuada, y que por tanto se puede justificar a sí mismo o a los demás.

⁹⁷² RAWLS, John (1993). “Themes in Kant’s moral philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. Op. Cit., (p. 296). En la doctrina de Kant, prosigue Rawls, un juicio moral correcto es uno que se conforma a todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad. (*Ibid.*, p. 307)

⁹⁷³ MOSTERÍN, Jesús (1987). Op. Cit., (p. 29). Proponemos precisar el concepto de racionalidad práctica del siguiente modo: Diremos que un individuo x es racional en su conducta si (1) x tiene clara conciencia de sus fines, (2) x conoce (en la medida de lo posible) los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, x pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, x da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de x son compatibles entre sí (*Ibid.*, p. 30)

⁹⁷⁴ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 93)

⁹⁷⁵ BEINER, R. *Political Judgment*. Cambridge Univ. Press: 1983 (p. 72)

D. Lectura gadameriana

Para actuar (o juzgar) prudentemente se necesita previamente haber comprendido la situación y el contexto de lo que se pretende juzgar. Así, junto a la *phrónesis*, la virtud de la reflexión prudente, está la comprensión. Se precia la comprensión de alguien cuando se ha trasladado juzgando a la total concreción de la situación en la que uno debe actuar⁹⁷⁶. No hay juicio correcto sin previa comprensión. La pretensión de comprender, el postulado de tomar también en consideración al otro y al contrario, sólo puede cumplirse si los criterios de formación del juicio y de presentación no son reducibles a una simple toma de partido⁹⁷⁷, es decir, no son sólo fruto de una opinión (sin pretensión de universalidad) y lo son, sin embargo, de un juicio. La lección de la hermenéutica filosófica es que uno no alcanza un juicio en abstracción de las opiniones de los demás, sino más bien en comunión con sus sentimientos y deseos, y el juicio es comunicado con vista a su recepción apropiada, así pues el juicio nunca es abstraído del contexto de la audiencia para el que es pretendido⁹⁷⁸. Debemos entender el fenómeno (artístico o político), y sólo si lo entendemos está presente para nosotros como imagen (artística o política). Y por lo tanto, lo podemos juzgar, pues el mero ver, el mero oír son abstracciones dogmáticas, que reducen artificialmente los fenómenos⁹⁷⁹. Así pues, prudencia y juicio no son lo mismo, pero se necesita prudencia para la afirmación de un juicio, que se contraponga a un prejuicio.

Bernstein nos dice que podemos ver por qué la *phrónesis* es tan importante para Gadamer cuando trata de elucidar el suceso de la comprensión, ya que la comprensión hermenéutica está siempre dirigida a la “cosa en sí misma” que estamos buscando entender. Pero el significado de lo que buscamos entender llega a ser sólo a través del suceso de la comprensión. Y una comprensión así es posible por los prejuicios que son

⁹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 328) [305/306]

⁹⁷⁷ KOSELLECK, R. (2004). Op. Cit., (p. 118)

⁹⁷⁸ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 85)

⁹⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 97) [86/87]

constitutivos de lo que somos y que entran en juego en la comprensión⁹⁸⁰. Así pues la comprensión no está separada del intérprete, sino que es constitutiva a su práctica, de la misma manera en que la *phrónesis* determina lo que llega a ser el *phrónimos*. La *phrónesis* es una forma de razonamiento y conocimiento que envuelve una mediación distinta entre lo universal y lo particular. La “virtud intelectual” de la *phrónesis* es una forma de razonamiento, que produce un tipo de saber-cómo ético en el que lo que es universal y lo que es particular están co-determinados. No se lo puede identificar con el tipo de “conocimiento objetivo” que está separado del propio ser y llegar a ser, pues a partir del ser se llega al conocimiento y a partir del conocimiento se llega al ser; y al ser el conocimiento una forma de comprensión, así la comprensión para Gadamer es una forma de *phrónesis*⁹⁸¹, donde lo particular y lo general están relacionados, y donde ninguna regla general abstracta funciona para su puesta en práctica. Gadamer busca mostrarnos que la comprensión auténtica hermenéutica llega a ser integral a nuestro ser y transforma lo que estamos en proceso de llegar a ser, de la misma manera en que la *phrónesis* determina el ser del *phrónimos*⁹⁸².

Beiner responde a la pregunta del por qué de la relación de la *phrónesis* a la comprensión hermenéutica diciendo que los términos están ligados entre sí por una conexión etimológica: *gnome* significa juicio, sentido común; *suggnome* significa perdón; y *eugnomon* significa ser considerado. Esto sugiere que juzgar es comprender, comprender es simpatizar y simpatizar es ser capaz de perdonar⁹⁸³. Pero este “juzgar” (*judgment*) que establece como sinónimo del comprender es el juicio como evaluación, y no necesariamente el juicio como prudencia (*phrónesis*). La comprensión simpática y la capacidad del perdón, prosigue Beiner, son momentos esenciales de cualquier juicio sobre asuntos humanos, y todo juicio auténtico contiene en él mismo la potencialidad de juzgar-con⁹⁸⁴, que requiere comprensión del particular, pero no necesariamente prudencia en la acción. De todas formas la comprensión es una capacidad limitada, y el perdón que

⁹⁸⁰ Gadamer piensa en los prejuicios como umbrales tanto como límites, que forman perspectivas a partir de las que un nuevo conocimiento se vuelve posible. (Ver WARNKE, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*. Polity Press: Oxford, (p. 4))

⁹⁸¹ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 146)

⁹⁸² *Ibid.*, (p. 150)

⁹⁸³ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 75-77)

⁹⁸⁴ *Ibid.*, (p. 79)

supuestamente surge de ella siempre está relacionado con la memoria, que impide el olvido aunque puede que tienda a entender la acción. De manera que la relación entre la comprensión y el juicio es una relación relativa, limitada y determinada por nuestras propias constricciones, aunque necesaria para un juicio justificado.

El tema destacado en la hermenéutica filosófica de Gadamer es, pues, la fusión de la hermenéutica y la *praxis*, y la pretensión de que la comprensión misma es una forma de razonamiento y conocimiento práctico- una forma de *phrónesis*. Inicialmente el llamamiento de Gadamer a la *phrónesis* fue introducido para clarificar el momento de la aplicación o apropiación que está envuelta en toda comprensión. Pero al argumentar que la hermenéutica misma es la herencia de la tradición más antigua de la filosofía práctica, Gadamer ha buscado mostrar cómo la apropiación de los conceptos clásicos de *praxis* y *phrónesis* nos capacita para ganar una perspectiva crítica de nuestra propia situación histórica, en la que está la constante amenaza y peligro de la dominación de la sociedad por la tecnología basada en la ciencia, una idolatría falsa del experto, una manipulación de la opinión pública a través de técnicas poderosas, una pérdida de orientación moral y política, y un socavar del tipo de razón práctica y política requerido para los ciudadanos para tomar decisiones responsables⁹⁸⁵. En fin, una ocultación del límite y la indeterminación de su propio lenguaje.

⁹⁸⁵ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 174-5). Habermas, a pesar de emplear la distinción categórica entre la práctica (*praxis*) y la técnica (*techné*) es escéptico a la hora de apoyar los intentos contemporáneos de adoptar su definición de estos conceptos. Primero, porque la ética y la política aristotélica está absolutamente relacionada a sus otros campos de estudio, como son, el conocimiento científico, la física, la psicología y la biología. Uno no puede extraer sólo su parte ética y política sin enfrentarse a la validez de sus afirmaciones físicas hoy. Segundo, los neo-aristotélicos usan a Aristóteles para dar respetabilidad intelectual a su propio conservadurismo y como arma en la batalla contra el legado de la Ilustración. Tercero, hay que preservar la verdad implícita en la tradición de la ilustración y reconstruir su potencial emancipatorio, no volverle la espalda, sino establecer una síntesis dialógica entre esta tradición y los filósofos antiguos. Cuarto, hay que ganar unos estándares críticos para guiar la *praxis* y comprender cómo estos estándares pueden ser racionalmente justificados, para lo que el neo-aristotelismo no da suficiente respuesta. (*Ibid.*, p. 188-90). No creo, sin embargo, que la crítica habermasiana pueda ser aplicable a Gadamer, autor que se ocupa muy de cerca de autores ilustrados (Kant y Hegel), tomando parte del legado que considera justificado, que de hecho ve en Aristóteles la herencia platónica racionalista, y que por tanto no niega ni cierra los ojos ante esa filosofía suya, podíamos decir, menos justificable; pero el que Aristóteles desarrollara un física o biología menos justificable a nuestros ojos contemporáneos, no quiere decir que su ética o política no pueda proporcionarnos información importante. La última crítica es más ideológica, que fundamental. No me compete entrar en ella.

3.3.5. La importancia del lenguaje: prejuicio y opinión

En un Simposio sobre la guerra de Irak llevado a cabo como una serie de conferencias en el Capitolio el 9 de octubre del 2002, se discutía la necesidad de hacer la guerra de Irak y sus posibles consecuencias a medio-largo plazo. Según Cordesman (Arleigh A. Burke chair en estrategia, Centro para Estrategia y Estudios Internacionales) la opinión pública no podía medir el peligro que suponía el régimen iraquí, en parte porque la inteligencia no había publicado en su totalidad los informes, no sólo por razones de inteligencia sino también como protección de blancos potenciales⁹⁸⁶. La opinión pública, pues, no contaba con toda la información a través de la cual podría (en un supuesto) juzgar toda una serie de asuntos: oportunidad de una decisión y/o acción y/o elección.

El límite principal del juicio, a mi entender, es la falta de información, o el grado relativo de su ausencia o existencia, ya que esta información relativa es la que permite/ debería permitir pasar del particular de la situación al universal de la regla interpretada. Este paso no siempre es fácil. No siempre es fácil pasar del particular al universal, y la falta de información con respecto al particular, lo convierte en una empresa incluso más complicada. Walzer nos dice, por ejemplo, que realmente hay una historia que contar, una forma de hablar sobre las guerras y las batallas que todos coincidimos en reconocer como moralmente adecuada. El hipócrita sabe que esto es cierto, aunque de hecho pueda ver el mundo de manera diferente⁹⁸⁷. Sin embargo, esto presupondría que sólo existe una versión del honrado, y posiblemente infinitas del mentiroso; presupondría que existe una Verdad, y no muchas; que es fácil distinguir entre una opinión correcta e incorrecta e igual de fácil pasar de un particular a un general. No consigo verlo de la misma manera.

El aviso de mantener un cierto escepticismo sobre nuestros propios poderes de juicio, especialmente para precaverse de adscribir demasiada autoridad a las propias visiones morales, nos viene tanto de aquellos que piensan que sabemos demasiado como de

⁹⁸⁶ “Symposium: war in Irak”, en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002

⁹⁸⁷ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 49)

aquellos que piensan que sabemos demasiado poco⁹⁸⁸. Yo me adscribo a los segundos. Aunque tuviéramos la capacidad de saber, nunca podríamos estar seguros de la misma. Y así, la información total no existe (para nosotros), en mi opinión (¿o a mi juicio?).

Nunca sabemos absolutamente qué factores intervienen para la toma de una decisión y la posterior acción, y de qué manera. O, como Beiner nos lo cuenta, el juicio humano tiende a ser un juicio trágico, ya que continuamente confronta una realidad que nunca puede dominar completamente pero con la que se tiene que reconciliar de todas formas⁹⁸⁹. No la puede dominar porque, primero, no puede aprehender información directa y total, segundo, la información está siempre mediada (o mediatizada), tercero, el que juzga nunca puede ser totalmente independiente de su contexto y sus influencias, pero cuarto, podríamos quizás decir que cuanto mayor sea la formación de este individuo (o su lucidez e interés) mejor sabrá diferenciar entre esos “prejuicios” (utilizo aquí vocabulario gadameriano) más y menos positivos y/o correctos, aunque, por supuesto, nunca podrá diferenciar absolutamente; siempre hay un margen a la corrección, pero (apenas) nunca alcanzamos el conocimiento (y la comprensión) total, que nos posibilite hacer juicios perfectos, porque, además, en ese caso, los juicios no nos harían falta. Si existiera la posibilidad del conocimiento (y la comprensión) absoluto, no habría que discutir ni fundamentar la opción de la bondad/maldad o corrección/incorrección en relación a alguna decisión que se hubiera tomado, porque todo el mundo coincidiría en ese juicio. Luego, es el juicio mismo su propio límite. Este juicio surge indiferentemente de la opinión o del prejuicio, pero la frontera entre estos tres conceptos es, cuando menos, indefinible. Podríamos decir que el límite entre el juicio y la opinión es difuso, estando la segunda más relacionada a una preferencia personal, y el primero más bien a una afirmación que se pretende universalizable, es decir, que todo el mundo debería/ podría compartir.

⁹⁸⁸ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 75)

⁹⁸⁹ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 143)

Flatt puntualiza que el juicio es en la filosofía el título para el tema central y fundamental del pensar y del conocimiento⁹⁹⁰, porque es la puesta del límite a nuestra capacidad en dichas facultades. La distinción que se establece entre opinión y conocimiento envuelve la noción de que el conocimiento, como opuesto a la opinión correcta, es en principio capaz de dar una narración impuesta o justificación de sí mismo; el que un relato así proceda en términos de estándares intelectuales de lo correcto y lo malo que tienen algún tipo de estatus privilegiado: el que esos estándares estén asociados con nociones de demostración y prueba; el que una proposición demostrada o probada sea vista como verdadera en tanto que describa correctamente alguna característica de la realidad; y el que la corrección de una tal descripción se piense que sea no puramente accidental, sino el resultado de una comprensión genuina de cómo las cosas son realmente⁹⁹¹. Esta diferencia tan abrupta, sin embargo, entre opinión y conocimiento, como la diferencia entre lo demostrado y lo no demostrado, no es tal. Sí es cierto que el conocimiento como tal debe tener una cierta fundamentación, de la que la opinión puede carecer, pero ello no quita la posibilidad de la accidentalidad en la misma. El límite es mucho más difuso.

Según Beiner, es el juicio el que le da a la opinión su propia dignidad distintiva, prestándole una medida de respetabilidad cuando sopesada en relación a la verdad. Es a causa del juicio que la opinión no es la desgracia que los filósofos tradicionalmente la han hecho ser. Es porque nosotros, como seres plurales, podemos comprometernos en “pensamiento representativo” a que la opinión no puede ser despreciada tan sumariamente como la filosofía tradicional asumía. Y como la opinión es el sostén principal de la política, una elevación del estatus de la opinión sirve al mismo tiempo para elevar el estatus de lo político⁹⁹². Discrepo sólo a través de una precisión de graduación. Entre la opinión y el conocimiento total, ambos absolutos inaprensibles, hay toda una línea de puntos medios a los que nos tenemos que dirigir al hablar de conocimiento (o comprensión) fundamentada. En esta misma línea se produce un salto desde la opinión hacia el juicio, pero es muy difícil (si no imposible) ver dónde

⁹⁹⁰ FLACH, Werner (1974). “Urteil”, en KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.-M., WILD, Ch. (ed.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Vol. 6). Kösel: München, (p. 1556)

⁹⁹¹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 9)

⁹⁹² BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 109)

exactamente se produce. En todo caso, yo diría que la política, como arte de la persuasión (además de administración...), trata de convencer de la validez universal de sus afirmaciones⁹⁹³. Es ésta la definición estructural del juicio, en oposición a lo que venimos entendiendo por opinión, carente de este ámbito universal (o universalizante). Así pues, es el juicio (más que la opinión) el sostén principal de lo político. O, al menos, debería quizás ser así.

También Arendt distingue entre *verdad* y *opinión*, y también entre *interés* y *opinión*, ya que, según ella, siempre ha habido una batalla entre verdad (*aletheia*) y opinión (*doxa*). Las opiniones son la materia misma de la política, puntualiza ella también, e insiste en que no hay ninguna prueba para la adecuación de una opinión, ninguna autoridad para juzgarla, más que la fuerza del mejor argumento público. La formación de opiniones por tanto requiere una comunidad política de iguales y una voluntad de enviar opiniones a la exposición y al debate públicos⁹⁹⁴, para su examen y purificación, lo cual nos capacita para ver cómo el *juicio* (como prudencia o sabiduría práctica) está envuelto en la formación de opiniones⁹⁹⁵, cómo a través del examen del particular se llega a un universal cada vez más correcto, pero también quizás nos permite ver cómo el juicio (como evaluación) surge de la opinión. Para Beiner, la intención de Arendt era bastante obvia: concentrar atención en la facultad del juicio es rescatar la opinión de su mala reputación en la que ha caído desde Platón. Ambas facultades, la de juzgar y la de formar opiniones, están pues simultáneamente redimidas⁹⁹⁶.

Bernstein comenta que Arendt no reconoció que al exagerar las diferencias entre la verdad y la opinión y entre los exámenes de validez para cada uno de ellos, estaba conduciéndonos por la cuesta resbaladiza del “no-cognitivismo”, donde toda argumentación sobre los asuntos prácticos es “pseudo-argumentación”, ya que si ninguna

⁹⁹³ Steinberger precisa que la validez del juicio es diferente de la de la lógica o la cognición, que quieren decir verdad y que recoge nociones de prueba y universalidad. (Ver STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit., (p. 813))

⁹⁹⁴ En Aristóteles los *endoxa* u opiniones compartidas son: 1) creencias comunes sobre los hechos, 2) formas de lenguaje preestablecidas o 3) tesis filosóficas que afirman virtudes reales que se encierran en las creencias. (Ver CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 18))

⁹⁹⁵ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 214-6)

⁹⁹⁶ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 108)

autoridad puede juzgar la validez de una opinión, toda argumentación sobre su mayor validez o corrección debe a la fuerza ser más bien retórica sin base, que dialéctica con fin. En este respecto, Habermas sirve como un correctivo importante para Arendt, nos sigue diciendo Bernstein, mostrando que la pretensión implícita de validez es tan esencial para el discurso práctico como lo es para el discurso teórico; él revela la importancia de la argumentación para ambas formas de discurso⁹⁹⁷. Sin embargo, hay también una diferencia entre la “pretensión de validez” y la “validez *en sí*”, ya que mientras la primera cuenta con la conciencia de su propio límite, la segunda es un absoluto del tipo de los inaprensibles, que comentábamos con anterioridad. Aristóteles puntualiza: La opinión requiere convicción; no es posible mantener una opinión si no se está convencido y la convicción implica ser persuadido, lo que a su vez requiere de lenguaje⁹⁹⁸. Esta convicción es la “pretensión de validez” de la afirmación de la que tratamos de persuadir o por la que hemos sido persuadidos. No es absoluta, sin embargo, y el juego indeterminado entre la convicción con fundamento *real* y la persuasión meramente retórica, es el juego que determina la posición cambiante de la opinión. Jugando con esta indeterminación, sin embargo, sigue habiendo una diferencia entre el juicio (de valor o de cualquier otro tipo) y la opinión. Como Hampshire nos dice, la tesis filosófica de que los juicios de valor deban ser interpretados como expresiones de opinión está ella misma abierta a disputa como un problema de opinión filosófica, pues el hecho de que los juicios sean de hecho normalmente apoyados por razones, con el compromiso a dudar y reconsiderar los juicios si las razones son indefendibles, puede ser tomado como que es una razón suficiente para llamar a estos juicios expresiones de opinión, pero en realidad no existe posibilidad alguna de demostrar, desde cualquier premisa común e indisputable,

⁹⁹⁷ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 222). Y sigue diciendo que al mismo tiempo, Arendt también sirve como un correctivo a Habermas, ya que mientras Habermas reconoce la pluralidad no reducible de opiniones que es característica de la política y la acción, no es siempre igualmente sensible a las consecuencias de esta pluralidad como Arendt sí lo es.

⁹⁹⁸ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 70). Sin embargo, pese a esta teorización sobre la opinión, según Vollrath, Aristóteles perdió la oportunidad de aclarar la relación del juicio y la opinión, ya que comparte el prejuicio parmenídeo-platónico de la teoría sobre la opinión. En él se ve lo político desde el punto de vista de la estructura del gobernar y ser gobernado. Y esta estructura, que fundamenta silenciosamente la metafísica griega política, le sigue a la diferenciación ontológica entre teoría y praxis: son llamados al gobierno los que tienen a su disposición el conocimiento de lo que los demás deben hacer. Esta estructura metafísica de la acción política se comporta negativamente hacia la fenomenalidad de la acción, con la que la relación del empezar y el seguir no puede ser identificado simplemente con el conocer y el hacer. (Ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 88))

que los juicios de este tipo *deben* ser llamados expresiones de opinión⁹⁹⁹, (¿y lo contrario?).

Puede ser interesante ver qué nos tiene que decir Kant acerca de la opinión, a la que él llama *Iudicium praeivum* (juicio previo)¹⁰⁰⁰. Con juicio previo Kant denomina un juicio problemático, que precede a la investigación, pero al contrario que el prejuicio, no para sobreponerse a la investigación, sino para enseñarle el camino, para dirigirla. Así pues, el sentido del juicio previo está en el proceso de investigación. Después de Kant, el juicio previo se coloca, en la tradicional división entre *inventio* (invención, descubrimiento) y *iudicium* (juicio, investigación), en el lado de la *inventio*. El concepto contrario al juicio previo es el juicio determinante. El juicio previo es opinión o causa de la opinión. La opinión no tiene un significado asertórico, pero es previa a la suposición y afirmación. Sirve a la búsqueda de hipótesis, no siendo ella misma hipótesis. Es parte del juicio reflexivo, que trata de investigar la verdad a partir del particular. Según Kant, el *ingenium* es parte de la invención; el *ingenium* proporciona ocurrencias, que el juicio utiliza como materia para el pensar y el comprender. Así, los juicios previos son parte del *ingenium*, y los juicios determinantes del juicio. Las ocurrencias no permiten reglas¹⁰⁰¹. Luego, también Kant establece una línea entre absolutos (que, según él, sí son aprehensibles, como vimos en un epígrafe anterior), entre la opinión (o juicio previo) y el juicio determinante (donde la regla existe *a priori*, no depende del particular), o quizás pudiéramos decir, entre la objetividad y la subjetividad.

⁹⁹⁹ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 264-5)

¹⁰⁰⁰ La utilización por Kant del término juicio previo puede provenir tanto de Bacon como de Locke, pero en realidad se puede trazar la línea hasta Epicuro, en cuya canónica Kant ve “una lógica de la investigación de la naturaleza”. Un fuerte papel juega la opinión, como portadora tanto de la verdad como de la falsedad; conocimiento que sale del buscar y del dudar, y surge de la verificación y falsación de opiniones, que con ayuda de nuestros preconceptos de las cosas nos llevan a crear percepciones de la verdad. Mientras los estoicos usan la opinión en un sentido peyorativo, uniéndola a la precipitación y al atropellamiento, lo que será el punto de salida del posterior desarrollo de la teoría del prejuicio, se encuentra en Epicuro y en los epicúreos el concepto positivamente evaluado de opinión, que tiene su sentido en su función para la investigación, para la posición de problemas y su resolución, y así está en una relación parecida al concepto kantiano del juicio previo. (Ver RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 477))

¹⁰⁰¹ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 474, 475)

En relación a esto, Berlin nos dice que algunos de nuestros juicios son, sin duda, relativos y subjetivos, pero otros no lo son; ya que si la objetividad fuera en principio inconcebible, los términos subjetivo y objetivo, ya no contrastados, no significarían nada, pues todos los correlativos se comprenden en conjunción (y por oposición). Tanto para el argumento secular de que no debemos juzgar, para que no – siendo todos los estándares relativos – seamos juzgados nosotros, con el igualmente falacioso corolario de que ningún individuo en la historia puede correctamente ser declarado inocente o culpable, ya que los valores en términos de los que él es así descrito son subjetivos, surgen del auto-interés o el interés de clase o de cualquier otro interés o causa parecida; y el veredicto no tiene por tanto ningún estatus “objetivo” y ninguna autoridad real¹⁰⁰². Vollrath critica esta última posición diciendo que la diferencia de las opiniones no sólo se remonta a la diversidad de los estados de intereses, y que la ausencia de estos intereses oculta la unidad de la opinión conocible (quizás solamente) teóricamente¹⁰⁰³. Sin embargo, el error flagrante, en mi opinión, es ontológico; está en pensar que los conceptos con los que designamos el mundo se corresponden con realidades, es decir, que a través de la realidad nos vienen los conceptos a través de los que la entendemos. Personalmente, no sé qué es la así llamada *realidad* sobre la que pronunciamos nuestros juicios, y aunque creo poder diferenciar juicios más o menos válidos, nunca puedo afirmar la objetividad de un juicio determinado o, al menos, nunca puedo afirmar una objetividad incorruptible. Me quedaría en la afirmación de que se trata de extremos cambiables, variables, dinámicos, sobre los

¹⁰⁰² BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 104). Para Kant, si el juicio no es autónomo, no es realmente juicio. Si nuestro gusto está influido por el interés o la inclinación, entonces nuestro juicio no es libre. Debemos liberarlo de estas otras dimensiones para que ejerza verdaderamente el juicio. Y es sólo cuando hacemos esto, que podemos hacer las demandas de un acuerdo sobre los demás, sólo entonces nuestro juicio es válido (aunque todavía subjetivo). (Ver NEDELSKY, Jennifer (2001). Op. Cit. (p. 114)). Y la misma Nedelsky nos dice que su experiencia le dice que ambos, el miedo y el deber, pueden interferir con el buen juicio. Y más allá, que frecuentemente viendo la situación desde la perspectiva de algún otro es lo que le permite ver cómo su juicio ha sido distorsionado por las emociones o concepciones. Puede entonces ver la situación más claramente, y tratar de ejercer el juicio más autónomamente que cuando estaba en las garras del miedo o de la preconcepción sobre lo que debería hacer (*Ibid.*, p. 112) No juzgamos libremente cuando estamos en las garras de una emoción, sea el miedo o el deseo. De alguna forma importante, no estamos realmente juzgando, sino permitiendo a la emoción dictarnos la decisión (*Ibid.*, p. 114). Pero, claro, ¿cómo uno se va a deshacer de su miedo y su sentido del deber, o más allá de su conciencia? ¿Cómo uno se va a deshacer de su conocimiento o previa concepción, o más allá de su contexto? ¿Cómo alguien va a trasponerse a la situación de otro, olvidando la suya propia? ¿Desde cuándo es posible borrar de la mente la situación de uno para volver a renacer totalmente en la situación de otro? Y, por otro lado, ¿quién nos dice cuándo “realmente” juzgamos? ¿Cuándo estamos en la posición correcta, sin impedimentos ni obstrucciones, para desarrollar nuestro juicio?

¹⁰⁰³ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 160)

que construimos un mundo cambiante (en relación con nuestra comprensión del mismo), y repelo la idea de que sean concepciones que se correspondan con la realidad y que marquen el límite de la misma. Este límite está en nuestra comprensión y no en una conceptualización *a priori*. De esta manera, y para evitar la polarización entre una teoría objetiva y otra subjetiva en la teoría política, Vollrath propone la reconstrucción del juicio político como método de una fenomenología política, y este método, según él, es el del método que se refiere a la opinión y lo opinable¹⁰⁰⁴ (con aspiración de validez universal, añadiríamos).

En relación a la diferencia entre la opinión y el prejuicio, Kant nos dice que los juicios previos y los pre-juicios son distinguidos y determinados mutuamente. “El prejuicio es el fundamento de los juicios previos correctos que falsamente son considerados juicios determinantes”. Cuando los juicios previos se convierten en principios máximos de los juicios determinantes, entonces se convierten en prejuicios, por ejemplo en el caso de que los demás sean considerados expertos, que constituye el prejuicio de la autoridad¹⁰⁰⁵. Sin embargo, como ya hemos visto en epígrafes anteriores, esta diferencia entre juicio determinante y juicio reflexivo no es evidente e indiscutible en absoluto. El razonamiento de Aristóteles, por ejemplo, comienza con un dato de la psicología humana: es difícil ver y valorar la propia vida sin prejuicios¹⁰⁰⁶. Según él, es inevitable que a la hora de tratar de comprender algo, el ser humano busque la estructura general en la que situar el dato particular. Es el momento crítico en que la opinión quiere convertirse en juicio y argumenta para la persuasión de su validez universal. Es aquí donde uno siempre se encuentra en la tensión dialéctica hacia las pre-opiniones (*Vormeinungen* o *iudicium previum*), que le atraen a uno y se presentan como conocimiento, pero en verdad toman lo particular de cualquier visión como el todo. Expresiones como ‘la virtud es el conocimiento’ no caen del cielo, sino que en su contenido están determinadas por aquello a lo que responden¹⁰⁰⁷, pues es la pregunta, según Gadamer, la que determina la

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, (p. 21, 30)

¹⁰⁰⁵ RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (2001). Op. Cit., (p. 475-6)

¹⁰⁰⁶ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 453)

¹⁰⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg (1978). Op. cit., (p. 161)

respuesta, de la misma manera en que es la pregunta sobre la generalidad de un hecho o situación particular, el que fuerza buscar el general, quizás de manera precipitada.

Usualmente vemos el prejuicio con una acepción negativa hacia el que no reflexionando lo suficiente o no conociendo lo bastante *se atreve* a proferir un juicio acerca de algo; y digo bien un juicio, porque al comunicarlo a alguien intenta (conscientemente o no) convencerle de su posición, y en ese caso deja de ser mera opinión (personal) para convertirse en un “querer ser válido para todos”. Sin embargo, como también nos dice Gadamer, un prejuicio no es *malo* siempre. De hecho, no podemos evitar tener prejuicios, porque no podemos evitar estar dentro de una tradición y de un contexto, que determinan relativamente nuestra perspectiva o punto de vista. Nuestro conocimiento y comprensión nunca serán totales; y con totales quiero decir que nunca podrán comprender todas las perspectivas y todas las opciones posibles existentes. Habermas critica esta crítica a la ilustración, por quitar toda base posible de razonar acerca de qué información es válida y cuál no, pero Gadamer insiste: nunca nos podemos abstraer totalmente de nuestra situación, ya que nuestra propia racionalidad es efecto de la anterior.

3.3.6. La hermenéutica vs. la teoría de la decisión racional

En relación a lo último que hemos dicho, qué importancia puede tener la hermenéutica para la corrección de la teoría de la decisión racional. De la misma manera que la hermenéutica corrige con su crítica el formalismo kantiano, su filosofía de principios, trataremos de ver cómo la hermenéutica supone una toma de conciencia de los límites de la teoría de la decisión racional. Desde luego, no pretendo aquí dar una fotografía completa de esta tan compleja teoría, y quizás deba disculparme de antemano por una simplificación excesiva que sólo hará referencia al marco del que parte la misma.

La teoría económica de la Elección Racional [clásica] nos trata como individuos racionales, auto-interesados, cada uno concentrado en maximizar su propia utilidad¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁸ HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 116). Una aplicación interesante de la teoría de la decisión racional es la estudiada por Gartzke, en relación a la posibilidad de entrada de un país en guerra. Según él, el argumento

Es una teoría lógico-formal, no sustantiva¹⁰⁰⁹. Comienza con un individuo suelto, idealmente racional y tiene tres componentes: *preferencias completamente ordenadas y estables, información completa y un ordenador interno perfecto*. Éste actúa racionalmente tanto como elige la acción que correctamente calcula como la más instrumental para satisfacer sus preferencias¹⁰¹⁰.

Sin embargo, las complejidades evidencian que el agente idealmente racional es un ideal de hecho. Ninguno de nosotros nunca tiene un juego de preferencias tan completo y consistente sobre la gama incluso del resultado más probable, ni es necesario que lo tengamos¹⁰¹¹. No tenemos nada cercano a información completa y el mecanismo de trabajar con probabilidades subjetivas en un mundo de incertidumbre es artificial. No estamos bendecidos con ordenadores internos perfectos. De todas formas, nos dice Hollis, este es el caso del tipo ideal: una noción simple y potente de racionalidad. Actuamos racionalmente, cuando sabemos lo que queremos, tenemos una idea perspicaz de cómo de probable es cada curso de acción para satisfacernos a qué coste, y elegimos la acción que es pues el medio más efectivo para nuestros fines¹⁰¹². Partiendo de aquí, parece, sin embargo, preferible caracterizar nuestra situación a partir de una noción proteica, más

racional que predice si un Estado entrará en guerra o no, juega con un porcentaje de incertidumbre que hace que ese Estado pueda de la misma manera entrar o no en la guerra (ver GARTZKE, Eric (Summer 1999). Op. Cit.), pero en ese caso, ¿de qué sirve el argumento racional?

¹⁰⁰⁹ Álvarez nos dice que muchas de las críticas sobre el uso de la teoría de juegos suelen errar porque realizan una crítica ideológica de una herramienta formal. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1995). Op. Cit., (p. 179)). Sin embargo, creo que la herramienta presupone una teoría que es la posibilidad de conocimiento de la intencionalidad de los actores, aunque sea de manera formal no sustantiva.

¹⁰¹⁰ HOLLIS, M. Op. Cit., (p.116). La teoría asume que tiene un completo orden de todos los resultados posibles [de sus acciones], sin importar su probabilidad. Entonces asume que su información es completa, en que sabe cómo de probable es cada resultado. Al tener también un ordenador interno perfecto, puede ahora calcular la *utilidad esperada*. La utilidad esperada es la suma de la utilidad de cada posible resultado, restado a la probabilidad de que no vaya a ocurrir de hecho (*Ibid.*, p. 117). Álvarez comenta que en la propuesta de Hargraves se puede pensar en otros dos tipos de acción racional: la llamada procedimental (o que actúa según el papel o vinculada a normas o reglas) y la expresiva (existencia o autónoma). La racionalidad procedimental distancia la acción de los objetivos al permitir que las acciones sean guiadas por reglas de procedimiento. En la racionalidad expresiva consideramos a las personas autorreflexivas. Los individuos son capaces de deliberar y de elegir los fines que desean perseguir. Hay muchos intentos recientes, según Álvarez, que tratan de completar, por así decirlo o de ampliar la noción de racionalidad instrumental. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1995). Op. Cit., (p. 180-1))

¹⁰¹¹ Ver *Ibid.*, (p. 191). Sobre las imposibilidades de la racionalidad, también ver SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 29-30)

¹⁰¹² HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 117-8). Ver en relación a la racionalidad imperfecta ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1993). Op. Cit., (p. 98-9), y en relación a la teoría racional como ideal y como teoría normativa: ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 119)

amplia e imperfecta de racionalidad, pues la racionalidad medios-fines no logra dar razón plena de muchas de nuestras acciones intencionales a las que, sin embargo, parece adecuado caracterizar como racionales¹⁰¹³. Las intenciones se derivan, como vimos, de creencias y deseos. Éstos, a su vez, conforman las preferencias. La racionalidad medios-fines, también llamada racionalidad instrumental, presupone la existencia de estas preferencias, y explica (o predice) la acción como una aproximación *racional* a dichas preferencias (o intenciones). La acción racional, entonces, envuelve tres operaciones optimizadoras: encontrar la mejor acción para creencias y deseos dados; crear las creencias mejor fundadas para una evidencia dada; y recoger la cantidad correcta de evidencia para deseos dados y creencias previas¹⁰¹⁴. Sin embargo, no pone en duda la existencia o movilidad de dichas preferencias, ni pone en duda que el actor, provisto de una cierta información, vaya a tomar la vía de acción más apropiada para alcanzar dichas preferencias. Elster critica la teoría de la decisión racional por ser una teoría normativa más bien que un acercamiento explicativo. Le dice a la gente cómo actuar y predice que ellos actuarán de la manera en que ella les dice. Más allá de esto, es indeterminada al dar prescripciones ambiguas y es inadecuada, pues la gente no sigue sus prescripciones¹⁰¹⁵. Lo que Álvarez nos sugiere, teniendo en cuenta estudios psicológicos recientes, es que en lugar de meras preferencias por los resultados, creencias sobre la probabilidad de cada

¹⁰¹³ Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1995). Op. Cit., (p. 182-3)

¹⁰¹⁴ ELSTER, J. (1989a). Op. Cit., (p. 4). Los agentes racionales, según Hollis, sin embargo, actúan en respuesta a sus deseos y creencias y ciertamente tienen un margen para revisar sus creencias, para remediar inconsistencias lógicas o falta de evidencia. Pero lo hacen por un proceso de racionalidad deliberativa, cuya importancia y carácter están ocultos por la proposición de que los agentes racionales idealmente tienen información perfecta y ordenador perfecto. Pero sus deseos son lo que los motiva y las preferencias incluso de un corregido *homo economicus* funcionan últimamente como los gustos y deben finalmente ser representadas por medio de resultados que miren al frente. (HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 256)). Ver también ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1992). Op. Cit., (p. 73), donde comenta la ingenuidad del optimista de la racionalidad instrumental que cree que nuestra situación social queda caracterizada mediante la noción de racionalidad incompleta, pues piensa que la racionalidad instrumental no está lo suficientemente generalizada y, para corregir la mayor parte de nuestros males, deberíamos tratar de ampliar los ámbitos que queden cubiertos por ese tipo de acción cuyo modelo básico resulta extraído de su uso en la ciencia económica.

¹⁰¹⁵ ELSTER, J. (1989a). Op. Cit., (p. 1-2). Según Elster hay dos maneras en las que las teorías pueden fallar al explicar: a través de la indeterminación y a través de la inadecuación. Una teoría es indeterminada cuando y hasta el punto en que falla en dar predicciones únicas. Es inadecuada cuando sus predicciones fallan. De éstos, el segundo es el problema más serio. Una teoría puede ser menos que completamente determinada y de todas formas tener poder explicativo si excluye al menos un evento abstractamente posible o estado de los asuntos. Para dar una predicción determinada, debe ser suplementado por otras consideraciones. (*Ibid.*, p. 1). Con respecto a los límites de la decisión racional, y en general de la racionalidad en ocasiones de decisiones en las que su uso no es seguido, ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1993). Op. Cit., (p. 86)

posible suceso, y cálculo de la utilidad esperada de cada alternativa, los sujetos suelen emplear mecanismos de razonamiento (“heurísticos”) de carácter más bien cualitativo, que, aunque no garantizan obtener un resultado óptimo todas las veces, por lo menos funcionan relativamente bien en un gran abanico de situaciones¹⁰¹⁶.

Hare nos dice que “esté prescribiendo en mi propio interés o en el de otra persona debo preguntar no lo que yo o él desee en el presente, sino lo que, hablando con prudencia, deberíamos desear. Es desde este punto de vista racional (en el sentido prudencial de “racional”) desde el que debo dar mis prescripciones universales. En otras palabras, es *qua* racional como he de juzgar; y esto envuelve al menos juzgar con una idea clara y no confundida de lo que estoy diciendo y de cuáles serían las consecuencias reales de las prescripciones que estoy dando, para mí y para otros”. También envuelve la consideración de los deseos de los otros, si esos otros fueran perfectamente prudentes, si estuvieran totalmente informados y no confundidos. Pues la moral, al menos para el utilitarista, puede sólo ser fundada sobre la prudencia, que debe ser entonces universalizada¹⁰¹⁷. La cuestión es: ¿puede esta tarea ser realizada?, o más allá de esto, ¿supone esta normativización de la acción humana la comprensión de su motivación consecuencialista y no consecuencialista?, ¿acaba la racionalidad con la incertidumbre derivada de la falta de información y la falta de coherencia de creencias y deseos de los seres humanos?¹⁰¹⁸ ¿Se puede desde la prudencia abstraer la situación de un individuo? Y

¹⁰¹⁶ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 119). Ver también SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 301-2), donde nos cuenta las posibles críticas a las preferencias individuales como base de la elección social, como pueden ser: la ambigüedad de interpretación de las preferencias, la insuficiencia evaluativa, la importancia de la formación de preferencias y la prioridad del procedimiento y procesos para el arreglo apropiado en la decisión social. Además comenta que las preferencias individuales que se dan por dadas, no lo son, son variables y están lejos de ser dadas. (*Ibid.*, p. 309)

¹⁰¹⁷ HARE, R. M. (1994). “Ethical theory and utilitarianism”, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) Op. Cit., (p. 28). Lo que Harsanyi nos dice es que la voluntad de hacer comparaciones interpersonales no es más que una admisión de que otra gente son justamente tan reales como lo somos nosotros, que comparten una humanidad común con nosotros, y que tienen la misma capacidad básica para la satisfacción y la insatisfacción, a pesar de las innegables diferencias individuales que existen entre nosotros en detalles específicos. HARSANYI, J. C. (1994). “Morality and the theory of rational behaviour”, en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) Op. Cit., (p. 52). En mi opinión no es una admisión de que exista gente igual, sino la pretensión de que la gente es igual, que permite nuestro sueño racional y perfecto, con respuestas y predicciones para todas las posibles acciones.

¹⁰¹⁸ Álvarez, citando a Jonson, J. (1996), comenta que cuando nos movemos hacia modelos de racionalidad imperfecta no lo hacemos como una maniobra defensiva sino como un intento de captar con mayor precisión la estructura informativa que prevalece en las situaciones particulares que tratamos de modelar. (ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). Op. Cit., (p. 39))

más allá de esto, ¿se puede universalizar la prudencia? ¿No está justamente el fundamento de la prudencia en su particularidad?

Como hemos dicho, la elección racional está concernida con encontrar los *mejores* medios para fines dados. Es una manera de adaptarse óptimamente a las circunstancias¹⁰¹⁹. Sin embargo, la elección racional no es un mecanismo infalible, ya que la persona racional puede elegir sólo lo que *cree* que son los mejores medios y esta creencia puede muy bien ser errónea¹⁰²⁰. Una decisión puede ser mejor cuanto mayor evidencia recogemos y cuanto más tiempo deliberemos, pero las demás variables no siempre permanecen constantes. Cuando llegue el momento de que hayamos alcanzado una decisión, la ocasión de actuar puede haber pasado de largo¹⁰²¹. Es decir, no podemos esperar al momento de perfección o compleción informativa para tomar decisiones, o como nos dice Álvarez, no siempre debemos pensar que el individuo toma una decisión de acuerdo con el conocimiento completo y por tanto con total transparencia¹⁰²². De hecho, la elección racional no tiene por qué ser el único medio para llegar a la adaptación óptima, pues quizás existan otros factores más importantes que la racionalidad de la acción a tener en cuenta¹⁰²³.

La teoría de la decisión racional implica la causalidad, tanto en la explicación de ciertas acciones (esta acción llevó al cumplimiento de tal preferencia) como en la predicción (si haces esto, te llevará de la mejor manera al cumplimiento de tu preferencia), pero por muy racional que sea la predicción, siempre pueden participar factores inesperados que cambien radicalmente el camino de la acción. No podemos predecir más que mecanismos, no hechos, que son un estado intermedio entre leyes y descripciones¹⁰²⁴. En

¹⁰¹⁹ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 24)

¹⁰²⁰ *Ibid.*, (p. 24-5). Puede incluso estar constituida por emociones, más o menos racionales o consistentes. (Ver ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 315))

¹⁰²¹ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 25). Ver también SKINNER, Quentin (Aug, 1974). Op. Cit., (p. 281), donde dice que las decisiones que tenemos que hacer sobre lo que estudiar deben ser nuestras propias decisiones, a las que llegamos aplicando nuestros propios criterios para juzgar lo que es racional y significativo.

¹⁰²² Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1995). Op. Cit., (p. 197)

¹⁰²³ Ver HARSANYI, J. C. (1994). Op. Cit., (p. 42)

¹⁰²⁴ Ver GADAMER, Hans-Georg. (1960/90). Op. Cit. (p. 10) [2/3]. Ver también: KOSELLECK, R. (2003). Op. Cit. (p. 378-9), donde él también defiende la idea de que no existe un comienzo teórico de una

el caso de la explicación, más aún, parece responder a cierta atribución *a posteriori* de una estructura racional en cuyo marco se pudiera insertar dicha acción. Se tratará de un mecanismo abierto a otras opciones y determinado relativamente por el contexto en el que se encuentra, la acción y el agente¹⁰²⁵. No debemos presuponer que la realidad es independiente del pensamiento o que entender la realidad es explicar su funcionamiento causalmente¹⁰²⁶.

Pero, de hecho, la teoría de la elección racional se dirige a explicar el comportamiento humano¹⁰²⁷. Explicar un evento es dar cuenta de por qué ocurrió. Usualmente, y siempre en última instancia, esto toma la forma de citar un evento anterior como la causa del evento que queremos explicar, junto con una cierta narración del mecanismo causal que conecta ambos eventos¹⁰²⁸, es decir, la explicación implica causalidad. Elster diferencia las explicaciones causales de toda una serie de afirmaciones, como son las afirmaciones causales verdaderas¹⁰²⁹, las afirmaciones sobre la correlación¹⁰³⁰, las afirmaciones sobre

cadena causal que pueda ser construido *ex ante*. Para cualquier suceso o acción se puede apelar a tantas causas como sucesos se han dado o como contextos se dejan construir. Y prosigue Koselleck diciendo que las explicaciones causales de los sucesos son insuficientes, pues su explicación directamente relacionada con la supuesta necesidad del suceso es simplificadora – *post hoc, ergo propter hoc*. Esta tesis le quita toda responsabilidad al decisor político (p. 379). Los mecanismos ocurren frecuentemente y son estructuras causales fácilmente reconocibles que son provocados bajo condiciones generalmente desconocidas o con consecuencias indeterminadas. (...) En el análisis presente, el antónimo de un mecanismo es una ley científica. Una ley afirma que dadas ciertas condiciones iniciales, un evento de un tipo dado (la causa) producirá *siempre* un evento de algún otro tipo (el efecto). (Ver ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 1, 5)). También Von Wright nos dice que las “leyes” sociales no son generalizaciones a partir de la experiencia sino esquemas conceptuales para la interpretación de situaciones históricas concretas. Su descubrimiento o, más bien, su invención compete al análisis de conceptos y su aplicación es cuestión del análisis de situaciones. De acuerdo con este planteamiento cabe decir que el estudio social ocupa un lugar intermedio entre la filosofía y la historia. Puede moverse hacia uno u otro de ambos polos, pero no puede llevar una vida propia e independiente, separada de cualquiera de ellos. (Ver VON WRIGHT, G.H. (1980). Op. Cit., (p. 203))

¹⁰²⁵ El otro, en muchos casos, no puede predecir mis acciones, mientras que yo las puedo predecir en su intencionalidad. Y mi predicción (en la expresión de mi intención) no descansa sobre el mismo fundamento, como su predicción de mi acción, y las conclusiones, que deben ser sacadas de estas predicciones, son muy diferentes. (Ver WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [2ª parte] (p. 569)

¹⁰²⁶ HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 155)

¹⁰²⁷ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 30)

¹⁰²⁸ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 3). Como crítica a la causalización de la política como explicación de las acciones ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 57)

¹⁰²⁹ Citar la causa no es suficiente: el mecanismo causal debe también ser provisto, o al menos sugerido. Ver ELSTER, J. (1989). Op. Cit., (p. 4)

¹⁰³⁰ A veces estamos en una posición de decir que un evento de un cierto tipo es invariablemente o usualmente seguido por un evento de otro tipo. Esto no nos permite decir que los eventos del primer tipo

la necesidad¹⁰³¹, el contar una historia¹⁰³² y las predicciones¹⁰³³. Searle lo que viene a decir es que no hay ley de la causalidad, pero sí causalidad y experiencia de la misma¹⁰³⁴. Y trata de explicar la causalidad a través de sus mecanismos¹⁰³⁵. Sin embargo, ¿cómo se llega al conocimiento de que algo tiene un contenido intencional, cuál es éste exactamente y qué tipo de relación tiene con otro hecho? Wittgenstein defiende la posición de que “vivimos la causalidad” no porque nos acordemos de la causalidad, sino porque al pensar sobre la correlación de unos hechos la miramos a través del concepto del “porque”¹⁰³⁶.

Podemos decir que, aunque explicar el comportamiento humano es explicar su causalidad, ésta no es unívoca, y depende de la estructura mental a partir de la cual veamos el mundo, el lenguaje a partir del cual lo estructuramos, pues éste determina una explicación más estrecha o una comprensión más amplia. Elster nos dice que aunque actuar racionalmente ha sido comprendido hasta aquí como llevar a cabo una *acción bien definida* que maximiza la utilidad del agente, a veces es racional actuar arbitrariamente, dejando que la suerte decida¹⁰³⁷, pues por ejemplo, no siempre se puede medir la

causan los eventos del segundo, porque hay otra posibilidad: ambos pueden ser efectos comunes de un tercer evento. Ver *Ibid.*, (p. 5)

¹⁰³¹ Explicar un evento es dar cuenta de por qué ocurrió como ocurrió. El hecho de que pudiera haber ocurrido de alguna otra manera, y habría ocurrido de otra manera si no hubiera ocurrido de la manera en la que lo hizo, no está ni aquí ni allá. Ver *Ibid.*, (p. 6)

¹⁰³² Una explicación genuina debe tener en cuenta lo que ocurrió, como ocurrió. Contar una historia es tener en cuenta lo que ocurrió como pudiera haber ocurrido (y quizás ocurrió). Acabo de argumentar que las explicaciones genuinas se diferencian del dar cuenta de lo que ocurre. Ahora estoy diciendo que también se diferencian de dar cuenta de lo que pudiera haber ocurrido. Ver *Ibid.*, (p. 7)

¹⁰³³ A veces podemos explicar sin ser capaces de predecir, y a veces predecir sin ser capaces de explicar. Verdad, en muchos casos una y la misma teoría nos capacitará para hacer ambas cosas, pero creo que en las ciencias sociales ésta es la excepción más bien que la regla. Ver *Ibid.*, (p. 8)

¹⁰³⁴ SEARLE, John R. (1992). Op. Cit., (p. 135, 136)

¹⁰³⁵ *Ibid.*, (p. 133). Y continúa diciendo: ¿Qué se supone que significa “causa” cuando digo que en la causación Intencional un estado Intencional causa sus condiciones de satisfacción o que las condiciones de satisfacción causan el estado? La noción básica de causación, la noción que ocurre en enunciados en los que se habla de causar y de la cual dependen todos los diferentes usos de “causa”, es la noción de hacer que algo suceda: en el sentido más primitivo, cuando C causa E, C hace que E suceda. Ahora bien, la peculiaridad de la causación Intencional es que nosotros experimentamos directamente esta relación en muchos casos donde hacemos que algo suceda o que alguna otra cosa hace que algo nos suceda.

¹⁰³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit., [177] (p. 332)

¹⁰³⁷ ELSTER, J. (1989b). Op. Cit., (p. 106). Dos concepciones diferentes de lo que se toma por racionalidad están en uso aquí, por una parte el uso restringido que hace referencia a la razón como instrumento de la Teoría de juegos, por ejemplo, por otra un uso más amplio que hace referencia a lo que anteriormente llamábamos razonabilidad, o que incluso podemos llamar “atribución de intenciones”, como forma de

importancia de algo a través de la utilidad. Aunque fuera aceptado que la importancia depende del deseo, es posible cuestionar que la *métrica* de la utilidad provea la medida apropiada. Una segunda objeción va más allá, afirmando que algo puede ser valioso incluso si no es deseado por nadie. Una persona puede no tener el coraje de desear libertad bajo un régimen severamente opresivo, o puede no tener el juicio a hacerlo así por falta de experiencia, o por condicionamiento social¹⁰³⁸. Es decir, el problema del utilitarismo, y por tanto de la teoría de la decisión racional, es cómo se cuantitativiza la utilidad, y cuál es la relación no causal de los deseos y las preferencias. Álvarez parece dar una salida a esta cuestión cuando dice que la racionalidad expresiva atiende a la acción éticamente informada y es un apoyo de ésta, porque es consciente de la incertidumbre radical de la acción humana y sabe que no es posible estar plenamente seguro sobre el control sistemático del medio¹⁰³⁹. La racionalidad expresiva se opone, por tanto, a la racionalidad instrumental, como la razonabilidad a la racionalidad.

Un punto fundamental tanto de la racionalidad expresiva, como de la razonabilidad, como del juicio reflexivo, como hemos visto, es su tratamiento no reduccionista de las bases emocionales y afectivas del juicio y la conducta moral, a diferencia tanto de las teorías éticas cognitivas y procedimentales desde Kant como del extremo ilustrado llamado racionalismo instrumental¹⁰⁴⁰. La conciencia de dichas bases emocionales del juicio significa la conciencia de la importancia del lenguaje para su expresión, es decir, la conciencia de que no es posible la expresión neutral de vías correctas de comportamiento, sino que pensar y por tanto usar el lenguaje, es en sí mismo una actividad normativa. La realidad y la experiencia no pueden ser pensadas a menos que tengamos reglas que correlacionen grupos particulares de signos con elementos particulares recurrentes en la realidad y la experiencia, de manera que cualquier uso familiar de un grupo particular de signos será tomado como una referencia de algún elemento particular en la

completar la línea entre las justificaciones y las acciones del agente para llegar a una cierta coherencia por parte del observador, que seríamos uno mismo.

¹⁰³⁸ SEN, A. y WILLIAMS, B. (1994). Op. Cit., (p. 6)

¹⁰³⁹ Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1992). Op. Cit., (p. 86). También Keynes sugería, según Blyth, que el mundo en el que vivimos puede ser mucho más impredecible de lo que pensamos y como tal nuestras teorías necesitan una geometría no euclídea para poder enfrentarse al mundo tal como es – no como nuestras teorías nos dicen que debería ser. (Ver BLYTH, Mark. Op. Cit.)

¹⁰⁴⁰ BENHABIB, Sheila. (1990). Op. Cit., (p. 20)

experiencia¹⁰⁴¹. Al usar el lenguaje en nuestro propio pensamiento y en comunicación con los otros, estamos aceptando una particular división de la realidad, impuesta por el vocabulario y la gramática de ese lenguaje¹⁰⁴². Por el contrario, la consideración del absoluto evita la posibilidad de la indeterminación del lenguaje. Pero, ¿nos ayuda de hecho terminar artificialmente con la indeterminación e incertidumbre a la hora de decidir, teniendo en cuenta que las consecuencias de nuestras acciones deben ser las menos malas para un sujeto o grupo de sujetos considerados subjetivamente? Si pudiéramos acabar con la indeterminación, el juicio no haría falta, pero de hecho necesitamos el juicio en tantas instancias como momentos existen en que tengamos que decidir.

La *phrónesis* ha perdido su legitimación como tipo de conocimiento totalmente diferente a la ciencia de la experiencia de la modernidad y su estructura matemática. ¡Eso no es una ciencia! De hecho, este otro tipo de conocimiento es el juicio. La palabra en el uso actual del lenguaje ya no es apenas conocida. (...) La más amplia divulgación de la palabra “juicio” y del uso de juicio se da en la praxis de la vida y en toda experiencia – en todas partes, pues, donde se trata de la aplicación razonable de reglas. Abrir los ojos para esto es la tarea principal de la filosofía hermenéutica¹⁰⁴³.

La filosofía moral no puede renunciar a la labor de proveer líneas de actuación para todo tipo de consejos morales posibles para cualquier actor que formule la pregunta, “¿cómo debo actuar correctamente?”, ni puede renunciar a la labor simultánea de ofrecer una respuesta general a la cuestión “¿cómo debería vivir?”¹⁰⁴⁴, pero sí puede renunciar a dar respuestas absolutas a preguntas que no puede comprender fuera de un contexto. Tanto utilitaristas como kantianos dependen de una visión de la naturaleza humana. Los utilitaristas podían aceptar la relatividad de los valores como tales pero recuperar el fundamento ofreciendo una ciencia de la satisfacción de preferencias. Los kantianos no conceden la relatividad de los valores, sólo la variedad de la confusión sobre ellos. Pero ellos no siguen prescribiendo un código moral particular o constitución política detallada. Cada uno de ellos se fundamenta en principios, los kantianos usan principios *a priori*

¹⁰⁴¹ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 11-2)

¹⁰⁴² *Ibid.*, (p. 12)

¹⁰⁴³ GADAMER, H.-G. (1993). Op. Cit., (p. 278)

¹⁰⁴⁴ HELLER, Agnes (1990). “The contingent person and the existential choice”, en KELLY, M. (ed.). Op. Cit., (p. 53)

formales y universalizables, los utilitaristas usan principios también *a priori* y universalizables, pero no tan formales, pues la concreción está en la satisfacción de preferencias, que se constituye como principio¹⁰⁴⁵. Ninguno de ellos comprende la importancia del lenguaje que debe proveer un medio de diferenciar, de dividir, la realidad en piezas y segmentos que deben ser sujetos constantes de referencia. Aristóteles, sin embargo, representa la posibilidad de diversificación y pluriformidad en el ejercicio de una racionalidad cuyas raíces se encuentran en la comunidad práctico-vital de interpretación¹⁰⁴⁶. Es desde aquí desde donde seguimos en nuestra excursión hacia la hermenéutica.

Contra el método de Paul Feyerabend, *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer y el ensayo “La teoría política como una vocación” de Sheldon Wolin: las similitudes reveladas en estos diversos textos van más allá de un ataque común a la idea misma de Método¹⁰⁴⁷. Cada uno de ellos abre el camino a una comprensión de la racionalidad humana más históricamente situada, no algorítmica, flexible, una que subraya la dimensión tácita del juicio y la imaginación humana y sea sensible a las contingencias insospechadas y las novedades genuinas encontradas en las situaciones particulares. Sus análisis técnicos también están animados por una preocupación práctico-moral con las amenazas a, y las perspectivas de, el juicio humano y la imaginación¹⁰⁴⁸. La crítica mayor que Gadamer hace del racionalismo ilustrado (e indirectamente a la teoría (clásica) de la decisión racional) es la diferencia principal que se establece entre la certeza de la ciencia y la certeza alcanzada en la vida misma, la certeza de la ciencia siempre tiene un *aire cartesiano*. Es el resultado de una metódica crítica, que sólo busca hacer valer aquello indudable. Y, por lo tanto, es una certeza que se origina no en la duda y su superación,

¹⁰⁴⁵ HOLLIS, M. Op. Cit., (p. 221)

¹⁰⁴⁶ MORATALLA, Agustín Domingo (1991). Op. Cit., (p. 298, 300)

¹⁰⁴⁷ Como nos dice Weinsheimer, ‘Verdad y método’ no puede ser llamada una demostración sistemática de tesis especificables. Su finalidad es crear sentido de y legitimar ciertas ideas, pero no probarlas. Estas no pueden ser probadas, no por su irracionalidad intrínseca, aún menos por su falsedad, sino precisamente porque ponen en cuestión la creencia de que la prueba sea nuestro único medio de acceder a la verdad. WEINSHEIMER, Joel C. Op. Cit., (p. 2)

¹⁰⁴⁸ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. x-xi). O, como Wollin nos dice, Las teorías de sistemas, las teorías de comunicación y las teorías estructural-funcionales son teorías impolíticas, formadas por el deseo de explicar ciertas formas de fenómenos no-políticos. No ofrecen una elección significativa o análisis crítico de la cualidad, dirección o destino de la vida pública. (Ver WOLIN, Sheldon S. Op. Cit., (p. 1063))

sino que de alguna manera niega ya la duda, la incertidumbre. Así la ciencia metódica duda de la incertidumbre para de este modo alcanzar la seguridad de sus resultados¹⁰⁴⁹. Este triunfo del metodismo constituye una crisis en la educación política y la víctima principal es el conocimiento político tácito que es tan vital para hacer juicios, no sólo juicios sobre la adecuación y el valor de teorías y métodos, sino sobre la naturaleza y perplejidades de la política también¹⁰⁵⁰. Un punto fundamental en la certeza que se deriva de la vida misma, de la practicidad de la experiencia, es la tesis de la inconmensurabilidad. Tomada hasta su extremo, nos puede llevar a un relativismo tal, en oposición al metodismo, que nos impidiera todo tipo de conocimiento. Gadamer nos ayuda a entender la “verdad” de la tesis de la inconmensurabilidad y rechazar lo que es falso sobre ella. Muestra que hasta el punto en el que el llamamiento de la inconmensurabilidad ha sido usado (o mal usado) para justificar el mito de la estructura o la noción de que no hay manera de comparar y comunicar con horizontes y formas de vida extraños, debe ser rechazado como falso. Pero hasta el punto en el que es usado para apuntar a la apertura de toda experiencia y lenguaje y para describir nuestra situación como un desafío constante para entender lo que es extraño, y poner en peligro nuestros prejuicios, la tesis de la inconmensurabilidad, para Gadamer, es una idea que es básica para un entendimiento de nuestro ser-en-el-mundo¹⁰⁵¹.

Gadamer nos dice que lo que hace de las ciencias del espíritu ciencias, se deja comprender más bien desde la tradición del concepto de formación que desde la idea del método de la ciencia moderna. Es la *tradición humanista*, de la que somos expulsados la que gana un nuevo significado en la contraposición con las exigencias de la ciencia moderna¹⁰⁵². La experiencia y el experimentar adquieren gran importancia en su contraposición a la sociedad industrial, comenzando en el siglo XIX y desarrollándose a lo largo del siglo XX¹⁰⁵³. Este concepto de vida, impregnado con la experiencia, que se desarrollará en la hermenéutica gadameriana, se transforma en un concepto de verdad dinámico, limitado por la falta de información, dependiente del contexto, la tradición y la

¹⁰⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 243) [225/226]

¹⁰⁵⁰ WOLIN, Sheldon S. Op. Cit., (p. 1077)

¹⁰⁵¹ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 167)

¹⁰⁵² GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 23) [14/15]

¹⁰⁵³ *Ibid.*, (p. 69, 71) [59/60, 61/62]

experiencia. Tanto para Rorty [desde el pragmatismo americano] como para Gadamer [desde la hermenéutica continental], la defensa de la tradición depende de la falta de fundamentación absoluta. Para Gadamer en su tradicionalismo y para Rorty en su liberalismo, debemos aceptar la tradición porque no podemos salirnos de ella para comprobar su racionalidad, en relación a un concepto de razón independiente de ello¹⁰⁵⁴. La llamada a la tradición, de la misma manera que la llamada a la autoridad y a la conciencia de que el prejuicio no siempre es negativo (los tres pilares básicos de la filosofía de Gadamer) nos pueden llevar fácilmente a pensar que de aquí se deriva una filosofía etnocéntrica, conservadora y por tanto cerrada. No hay nada más lejano a la realidad. La conciencia de los límites del conocimiento humano es la conciencia de pertenecer a un contexto y a una circunstancia. Los contextos no son inamovibles, y se produce un cierto tipo de comunicación. Esta comunicación nunca será perfecta, pero sí nos servirá para comprender en su estructura dinámica al otro.

Quizás extremando la hermenéutica, la afirmación de Steinberger nos da un cierto halo de en lo que pudiera acabar dicha filosofía. Él nos dice que la ideología de la razón es moralmente decadente. Pero también es epistemológicamente corrupta, ya que distorsiona seriamente, más que contribuye a, nuestro entendimiento del mundo¹⁰⁵⁵. La apología de la razón es, según la lee Bernstein, la apología por el objetivismo. Por “objetivismo” se puede entender la convicción básica de que hay o debe haber alguna matriz permanente, ahistórica o estructura a la que podemos finalmente apelar al determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, el bien o lo bueno. El objetivismo está muy relacionado al fundacionalismo y a la búsqueda del punto arquimédico. En oposición a esto, para el relativista no existe una estructura sustantiva suprema o metalenguaje único por el que podamos adjudicar racionalmente o evaluar unívocamente paradigmas alternativos¹⁰⁵⁶. Así pues el relativista acusa al objetivista de confundir lo que como mucho es estable, histórica o culturalmente, por lo eterno y lo permanente. Mientras que el objetivista piensa que el relativista es

¹⁰⁵⁴ WARNKE, Georgia (1987). Op. Cit., (p. 155-156)

¹⁰⁵⁵ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 35)

¹⁰⁵⁶ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 8)

autocontradictorio ya que afirma la verdad de la “no-verdad”¹⁰⁵⁷. Lo que necesitamos es un camino intermedio entre el objetivismo y el relativismo, que sea consciente de los límites de la mente humana y de los límites en las posibilidades de aprehensión de elementos no matemático-lógicos¹⁰⁵⁸. La dicotomía entre fundamentación “seria” racional y relativismo auto-engañador hay que abandonarla y reemplazarla, según Bernstein, por una redesccripción imaginativa y poética¹⁰⁵⁹.

En el caso de la política, los hechos son característicamente “azarosos”. La acción política nunca ocurre en un contexto enteramente administrable o confiable; como resultado, es lo más improbable que cualquier tipo de permanencia política o estabilidad pueda ser establecida con confianza¹⁰⁶⁰. Si no hubiera tales hechos, si todo pudiera ser conocido con un tipo de certidumbre permanente y universal, entonces la práctica no sería práctica. Lo práctico o político es la esfera de los particulares, de los que se entiende que son perpetuamente cambiantes, evasivos, y efímeros¹⁰⁶¹. Aquellos que hablan de una ciencia de la política están ciertamente envueltos en una contradicción directa, ya que ciencia y política – por tratar con diferentes tipos de hechos – son mutuamente incompatibles. Pero aquellos que *reemplazarían* más plausiblemente la política por la ciencia están envueltos en una contradicción más profunda; lo que proponen contradiría las tradiciones, presuposiciones, prejuicios, y entendimientos tácitos que proveen la oportunidad para ellos de pensar¹⁰⁶². El objetivismo, como extremo absoluto, no funciona, por lo tanto, en la comprensión de la política. Tampoco funciona el subjetivismo total de una posición que convierte en relativo todo juicio político¹⁰⁶³. Vale quizás un camino intermedio o divergente, un camino que reconozca la importancia de la

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, (p. 9)

¹⁰⁵⁸ Ver SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 463-483), donde Sen expresa su visión alternativa de la objetividad, limitando su espectro desde una perspectiva “posicional”, como la llama Sen. La objetividad posicional de las observaciones debe ser una característica dependiente de la posición: no una visión de “ninguna parte”, sino una visión “delineada de alguna parte”, es decir, lo que se observa depende de la posición desde la que se observe, pero diferentes personas pueden adoptar posiciones similares y hacer observaciones parecidas. Se trata de situar a Sen en una posición entre el relativismo extremo y el absolutismo de una racionalidad clásica. Lo que viene a decir es que existen perspectivas y visiones comparables.

¹⁰⁵⁹ BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 116)

¹⁰⁶⁰ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 49, 50)

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, (p. 53)

¹⁰⁶² *Ibid.*, (p. 57)

¹⁰⁶³ Ver BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 12-3)

imaginación para la interpretación de la acción política; un camino que reconozca la vertiente artística, no estructurable, de la política; un camino que reconozca que, aunque se deriva una verdad de la política, se trata de una verdad dinámica, en diálogo constante¹⁰⁶⁴.

En la experiencia estética, en el encuentro con la obra de arte, vio Gadamer el modelo de la comprensión, la clave del fenómeno hermenéutico en general, superador de la estrechez a la que ha conducido al hombre moderno la razón metódica característica de las ciencias que manipulan sin comprender¹⁰⁶⁵. Frente al subjetivismo del juicio estético que inaugura la reflexión kantiana acerca de la autonomía del arte¹⁰⁶⁶, Gadamer apuesta por la recuperación (romántica) de la verdad del arte ligada a la conciencia de nuestra vinculación con la tradición. El modelo se lo ofrece la meditación heideggeriana sobre la realización de la verdad en la obra de arte. El papel del receptor no es el de la contemplación subjetiva, sino el de la participación, como en la fiesta y el juego¹⁰⁶⁷. El papel separado del sujeto frente al objeto pierde valor, y lo gana el valor del tiempo, la tradición, el prejuicio, la autoridad, y toda una serie de conceptos que hacen referencia a las ligazones inherentes a las vidas humanas, nunca totalmente separadas e individuales.

Habermas discute abiertamente la contraposición entre Método y Verdad que de modo desafiante esgrime Gadamer en el título de su libro al confrontar la verdad (la experiencia hermenéutica) y el método (el conocimiento objetivo). Gadamer se desmarca del ideal del método de las ciencias modernas que considera el meollo mismo de las pretensiones (catastróficas) de la razón ilustrada, y en su lugar propone limitarse a describir lo que hay, y lo que hay es para él fundamentalmente la tradición, la participación en el sentido comunitario por el que nos comprendemos y nos orientamos en las cosas sin necesidad de reducirlas a objetos científicos. Habermas pretende que, como pensador en la línea de la

¹⁰⁶⁴ Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 57-8, 59, 60)

¹⁰⁶⁵ SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo (1999). "Gadamer", en BOZAL, V. (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Vol. II). Visor: Madrid, (p. 130)

¹⁰⁶⁶ Vollrath nos dice que la reducción que Kant mismo hace, limita completamente al juicio sobre el ámbito estético y limita a lo político expresamente fuera de él. Kant finaliza la cadena de pensadores que desde Baltasar Gracián estaban comprometidos con mostrar el gusto como un comportamiento propio del mundo. (Ver VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 140))

¹⁰⁶⁷ SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo (1999). Op. Cit., (p. 131)

teoría crítica, continuador del racionalismo ilustrado, la razón crítica debe “resolver prejuicios obsoletos y superar los privilegios mediante la reflexión”, cosa que puede lograrse en un “diálogo libre de coerción”, en tanto que Gadamer pretende incluir los propios prejuicios como factores positivos en el proceso de la comprensión. Es en definitiva una variante del conflicto entre razón y tradición que quedó inaugurado en la ilustre polémica entre Herder y Kant¹⁰⁶⁸. Skinner, por su parte, estaría de acuerdo con Gadamer, al decir que es la importancia del contexto histórico de un texto para su comprensión, pues el texto no es una mónada sin tiempo, sino que está incluido en un contexto que lo codetermina¹⁰⁶⁹, así también el juicio sobre una decisión política.

3.3.7. Lenguaje y hermenéutica

Mi intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluso las más obvias, tienen sus límites*¹⁰⁷⁰.

Partiendo de la relación fundamental entre el mundo (sea lo que sea éste) y el lenguaje, la posición que he ido defendiendo a lo largo del trabajo ha sido la de que la lengua es la lengua de la razón misma¹⁰⁷¹, es decir, que razonamos a través de una estructura que la lengua que poseemos nos proporciona, y no sólo razonamos, sino que percibimos, entendemos, comprendemos, vivimos. Como nos dice Gadamer,

el propio mundo del lenguaje, en el que uno vive, no es una barrera que impide el conocimiento del ser en sí mismo, sino que fundamentalmente abarca todo en lo que nuestra comprensión puede ampliarse y elevarse¹⁰⁷². En el lenguaje se representa el mundo mismo. La experiencia lingüística del mundo es “absoluta”. Sobrepasa todas las relatividades de la posición del ser¹⁰⁷³.

La relación fundamental del lenguaje y el mundo no quiere decir que el mundo se vuelva objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de la expresión, está mucho más

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, (p. 133)

¹⁰⁶⁹ SKINNER, Quentin. (Aug. 1974). Op. Cit.

¹⁰⁷⁰ FEYERABEND, Paul (1984.). *Against Method*. Thetford Press Ltd: Thetford, Norfolk, (p. 32)

¹⁰⁷¹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 405) [378/379]. Ver también WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [329] (p. 384)

¹⁰⁷² *Ibid.*, (p. 450-1) [422/424]

¹⁰⁷³ *Ibid.*, (p. 453) [425/426]

siempre ya abarcado por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo como tal no quiere decir la objetualización del mundo¹⁰⁷⁴. Quien tiene lenguaje, “tiene” mundo. Con esto en mente, no confundiremos más la objetualidad del lenguaje y la objetividad de la ciencia¹⁰⁷⁵, pues el lenguaje presupone un mundo o una forma de vida determinada¹⁰⁷⁶. O, como nos dice Wittgenstein, nuestro conocimiento crea un gran sistema. Y sólo en este sistema tiene lo singular el valor que nosotros le damos¹⁰⁷⁷, pues el significado de una palabra está en su uso¹⁰⁷⁸.

Gadamer nos dice que siempre nos aproximamos al mundo de una manera particular, desde una posición particular, y esto tiene una influencia importante sobre lo que realmente vemos. La percepción está invariablemente “articulada”¹⁰⁷⁹. Su perspectivismo asume que nuestro encuentro selectivo o articulado con el contexto está enraizado en las tradiciones establecidas o las comunidades de discurso. Ser un humano es estar clavado en, y deber la identidad de uno mismo a, alguna de estas comunidades. La comunidad, de hecho, provee para nosotros los materiales conceptuales, teóricos y normativos que guían y constriñen nuestro encuentro selectivo con el mundo¹⁰⁸⁰. Según la noción de Arendt, el ser común del sentido común está generalmente limitado por contextos particulares sociales e históricos, esto es, comunidades de diferente tipo. Sólo los individuos que comparten una cultura pueden compartir los tipos de comprensión que componen el sentido común. Sin embargo, ¿dónde están los límites de una cultura o comunidad? La respuesta es que los límites son porosos, que la comprensión intercultural es posible de darse acuerdos mínimos de entendimiento, que cultura y comunidad no son principios absolutos, y que de hecho el juicio nos debe ayudar a superar las barreras ficticias (o no) que podamos construir. Juzgar algo bien es simplemente conocerlo a la luz de un contexto particular. Este es el único tipo de conocimiento político que tenemos, pero no

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, (p. 454) [426/427]

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, (p. 457) [429/430]

¹⁰⁷⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [19] (p. 246). Ver también FEYERABEND, Paul (1984). Op. Cit., (p. 223)

¹⁰⁷⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig (1969). *Über Gewissheit/On certainty*. (Ed. por G.E.M. Anscombe y G.H. Wright). Harper: New York, Evanston, [410] (p. 52)

¹⁰⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [10] (p. 242)

¹⁰⁷⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 190)

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, (p. 191). Ver también TAYLOR, Ch. (1994). Op. Cit., (p. 131)

es por ello insustancial¹⁰⁸¹. En otras palabras: El conocimiento y el juicio están clavados importantemente en, son constreñidos por, y dependientes de factores lingüísticos, conceptuales y otros socio-contextuales que no pueden ellos mismos simplemente ser asuntos del conocimiento y el juicio¹⁰⁸², aunque sí pueden ser trascendidos (no demostrablemente) a través del juicio y mediante una comprensión siempre limitada. Llegado el punto del juicio nos volvemos individuos conscientes de nuestro contexto, prontos a actuar y a tomar responsabilidad por nuestras decisiones¹⁰⁸³.

Por otra parte, el lenguaje es el rasgo de la finitud no porque haya una diferencia de tipos en la construcción del lenguaje humano, sino porque cualquier lenguaje está constantemente formándose y continúa formándose, cuando más trae al lenguaje su experiencia del mundo. No es finito porque no sea al mismo tiempo todos los demás lenguajes, sino porque es lenguaje¹⁰⁸⁴. Esto conlleva que una estructura predeterminada de aprehensión del mundo, que aunque dinámica y cambiante, nunca puede ser total. Nunca podrá dar una visión total del mundo, y por tanto, es limitada, si entendemos la posible perfección del lenguaje como la suma de todas las perspectivas.

Pensamos desde el centro del lenguaje¹⁰⁸⁵, es decir, comprendemos el mundo a través de nuestro lenguaje. Más bien estructuramos y percibimos el mundo por el lenguaje, pues tener un lenguaje es tener un mundo, y viceversa. Por esto mismo, toda actividad que la mente humana trata de comprender, se convierte en un texto. Debemos comprender en sucesión temporal o lingüística lo que nos rodea. Por lo tanto el fenómeno del entendimiento es una misma acción que se desarrolla de diferentes modos según la circunstancia del texto especial. Habría que conocer la definición de texto. Incluso la obra de arte, del tipo que sea, es un texto, ya que nos enfrentamos a un mundo construido por nuestras mentes a partir del lenguaje, y todo lo que creemos que está fuera de nosotros “objetivizado” es en realidad parte de la textualización a través de la cual creamos (o se crea en nosotros) nuestra perspectiva. Por tanto, si la comprensión siempre se realiza

¹⁰⁸¹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 68)

¹⁰⁸² *Ibid.*, (p. 201)

¹⁰⁸³ ZERILLI, Linda M. (April 2005). Op. Cit., (p. 183)

¹⁰⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 461) [433]

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, (p. 465) [436/437]

sobre un texto, entonces el juicio es siempre de un texto, y este texto es más o menos completo, tiene más o menos vacíos textuales, más o menos silencios, y por tanto tenemos más o menos información que hace relativamente justificado nuestro juicio. De hecho, sólo porque entre el que comprende y el texto no hay acuerdo evidente, puede caber una experiencia hermenéutica en el texto¹⁰⁸⁶, pues no hay un único lenguaje privilegiado al que todos los cuentos puedan traducirse y en el que alcancen su subyacente verdad¹⁰⁸⁷, es decir, hay que interpretar para comprender, hay que juzgar, siempre conscientes de la limitación que se deriva de una perspectiva fundamentalmente lingüística.

De todas formas, aunque el lenguaje estructure nuestro mundo y nuestra forma de comprensión, no podemos dar por supuestas todas nuestras pre-opiniones cuando entendemos las opiniones de cualquier otro, es decir no siempre podemos dar por buena nuestra comprensión del otro basándonos en nuestro lenguaje y las pre-concepciones que conlleva. Los malentendidos no siempre son atribuibles a la plural expectativa de sentido¹⁰⁸⁸. Pero claro, ¿cómo se diferencia una opinión prejuiciada de una fundamentada? La respuesta puede estar en una “vuelta” al método inferencial, al racionalismo. Gadamer, Arendt y Rorty, sin embargo, prefieren un paso adelante hacia lo que yo interpreto como el uso de la razonabilidad¹⁰⁸⁹, que no tiene por qué significar una oposición radical al racionalismo, como veíamos, sino una mejora de la misma, a partir de la conciencia de la *phrónesis* como límite a las muy variadas opciones, siempre con vistas a las consecuencias del uso de la misma.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, (p. 476) [447/448]. Ver también BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 86-7), donde expresa que tanto el historiador da una visión sesgada de una realidad que él mismo ve a través de su contexto, como el que le critica por sesgado tiene también una visión sesgada dependiente de su propio contexto. Es de lo que hablábamos en el epígrafe anterior, cuando decíamos que tanto el que decide debe ser juzgado y el que juzga también, pues ambos tienen responsabilidades para con la comunidad.

¹⁰⁸⁷ SAVATER, F. (2000). *La tarea del héroe*. Destino: Barcelona, (p. 133). Ver también HAMPSHIRE, S. (1959). Op. Cit., (p. 66)

¹⁰⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 273) [252/253]

¹⁰⁸⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 264-5). Cuando Habermas busca desarrollar una teoría comprehensiva de la acción comunicativa o una pragmática universal, no está pretendiendo que lo hagamos *sub specie aeternitatis* o que asumamos la posición de un “intelecto infinito”. Más bien pretende que dentro del horizonte de nuestra situación hermenéutica, podemos buscar elucidar las condiciones universales “inevitables” de la acción comunicativa, el discurso y la racionalidad. Aspiramos a la universalidad, reconociendo que cualquier pretensión así es eminentemente falible. (Ver BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 183, 184, 185, 187, 190)). Ver también MAKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 217)

A pesar de las repetidas protestas de Gadamer de que la pregunta esencial de la hermenéutica no es una pregunta sobre el método sino más bien una de lo que *ocurre* cuando comprendemos, desde el punto de vista de Rorty, Gadamer falla al percibir las consecuencias de lo que está diciendo. Desde la perspectiva de Rorty, el problema de Gadamer y Habermas es que no son suficientemente radicales al exponer las ilusiones y pretensiones de la filosofía (o de alguna disciplina sucesora apropiada)¹⁰⁹⁰. Rorty cree que toda comprensión envuelve aplicación o apropiación, pero para él esto quiere decir que debemos honestamente aceptar la contingencia radical de las prácticas sociales que definen lo que somos, que nuestra labor es vencer éstos y mantener abiertos la posibilidad de diálogo y conversación. Decir que estas prácticas sociales son radicalmente contingentes no quiere decir que sean arbitrarias, si con esto queremos decir que podemos de alguna manera saltar fuera de nuestra situación histórica y aceptar alegremente otras prácticas sociales¹⁰⁹¹. En mi opinión, poner en un mismo saco a Habermas y a Gadamer es un error. El radicalismo gadameriano es, debido también al contexto político y social del que parte¹⁰⁹², un radicalismo de una inteligencia muy sutil.

Gadamer nos dice que la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. La razón es para nosotros sólo real como histórica, es decir, la razón siempre permanece dirigida hacia lo dado, ante lo que actúa¹⁰⁹³; depende del mundo al que se dirige, y al depender éste del lenguaje, la razón también depende del lenguaje y de la estructura que éste proporciona. Todo el proyecto hermenéutico puede ser pensado como un esfuerzo para reconstruir una “racionalidad alternativa” en la cual uno adquiere la verdad y el conocimiento sin recurrir a los modos usuales de inferencia racional¹⁰⁹⁴, sino recurriendo quizás a la interpretación y aún más posiblemente a la experiencia, pues podemos decir que la interpretación reflexiva es constitutiva para las ciencias del espíritu

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, (p. 200)

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, (p. 204)

¹⁰⁹² GRONDIN, Jean (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Herder: Barcelona

¹⁰⁹³ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 280) [259/260]

¹⁰⁹⁴ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 186)

y regulativa para las ciencias naturales¹⁰⁹⁵. Se trata pues de la búsqueda de una *phrónesis* aristotélica con pretensiones de verdad.

La formación de la prudencia, permite la visión total sobre las cosas y situaciones. Reconocer en lo extraño lo propio, aclimatarse en ello, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser sólo es retorno a sí mismo desde el ser otro. Hasta este punto toda la formación teórica es, también la elaboración de lenguas extrañas y mundos de imaginación, la mera continuación de un proceso de formación, que se aplica mucho antes. Cualquier individuo singular que se eleva desde su esencia natural a lo espiritual encuentra en la lengua, la ética, las disposiciones de su pueblo de hacer de una sustancia previamente dada una sustancia propia, como en el aprendizaje del lenguaje. (...) La formación debe ser comprendida con ello no sólo como el proceso que realiza la elevación histórica del espíritu a lo general, sino que es también al mismo tiempo el elemento en el cual el formado se mueve¹⁰⁹⁶.

Esto es a lo que se refiere Thiebaut cuando nos dice que nuestra sensibilidad no es eterna ni homogénea. Siempre aprende y aún aprende. Aprendemos a ver, aprendemos a percibir, a no olvidar, a razonar; los motivos del aprendizaje se reiteran cuando ejercitamos lo aprendido y se desvanecen cuando lo sabido se difumina en rutinas inútiles¹⁰⁹⁷. Gadamer nos dice que la vivencia o experiencia (*erlebnis*) es “estar aún con vida cuando algo sucede”. Algo se convierte en experiencia, mientras no sólo haya sido experimentado, sino que su ser experimentado tenga una insistencia especial, que le proporcione un significado constante¹⁰⁹⁸. La experiencia está siempre sólo ahí en la observación singular. No es conocida en la generalidad operativa. Ahí está la apertura fundamental de la experiencia para nueva experiencia – no sólo en el sentido general de que los errores vienen para la rectificación, sino que en esencia necesita continuamente confirmación¹⁰⁹⁹. La experiencia es pues experiencia de la finitud humana. El que experimenta conoce los límites de toda predicción y la inseguridad de todos los planes. En él se completa el valor de verdad de la experiencia. Es la idea de una experiencia completada. La experiencia enseña a reconocer lo real. Reconocer lo que es, es el resultado real de toda experiencia, como de todo querer saber en general. La experiencia

¹⁰⁹⁵ MAKKREEL, Rudolf A. Op. Cit., (p. 218)

¹⁰⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 18-20) [9/12]

¹⁰⁹⁷ THIEBAUT, Carlos (1999). Op. Cit., (p. 15, 16)

¹⁰⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 66-7) [56/58]

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, (p. 357) [333/334]

real es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de su razón planificadora¹¹⁰⁰. Además, la experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que debe llegar a la experiencia. La tradición es sin embargo no sólo un suceso que se reconoce a través de la experiencia y se aprende a dominar, sino que es *lenguaje*¹¹⁰¹. La tradición es lenguaje, del mismo modo que el mundo y su percepción es lenguaje, y del mismo modo en que la comprensión del otro depende de la comprensión de su visión del mundo a través del lenguaje, o simplificado, de la comprensión de su lenguaje¹¹⁰². O como nos dice Oakeshott, en boca de Steinberger, nuestro “mundo” está compuesto de una gama de experiencias que hemos tenido, todas las cuales dependen de – sólo pueden ser experimentadas en virtud de una serie de ideas que hemos heredado de aquellas tradiciones sociales y culturales que nos hacen quienes somos en primer lugar¹¹⁰³. En resumen, la comprensión depende de la experiencia, y por tanto de la tradición y de los prejuicios, y del lenguaje que forma estos. O, como nos dice Wittgenstein:

¿Existe un juicio del técnico sobre la verdad de la expresión de sentimientos? – también existen ahí personas con mejor y peor juicio.

Del juicio del mejor conocedor de las personas se seguirán, en general, previsiones más correctas.

¿Se puede aprender el conocimiento de las personas? Sí; alguno lo puede aprender. Pero no a través de un curso, sino a través de la *experiencia*.- ¿Puede algún otro ser su maestro? Ciertamente. Éste le da de vez en cuando la señal correcta.- Lo que se aprende, no es una técnica; se aprenden juicios correctos. Existen también reglas, pero no crean un sistema, y sólo el experimentado las puede aplicar correctamente.

Lo más complicado aquí es llevar a la expresión de manera correcta y no falsificada la incertidumbre¹¹⁰⁴.

Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor: crea un lenguaje común. Presupone el consenso, como veíamos anteriormente, aunque no se sepa si existe. La comprensión en la conversación no es un mero dejarse jugar (*sich ausspielen*) e imponer de la propia posición, sino una transformación hacia lo común en el que uno no queda

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, (p. 362-3)[338/340]

¹¹⁰¹ *Ibid.*, (p. 363) [339/340]

¹¹⁰² Ver también *Ibid.*, (p. 480) [451/452]

¹¹⁰³ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 54)

¹¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [2ª parte] (p. 574-5)

siendo lo que fue¹¹⁰⁵. Es un transformarse del propio lenguaje con el contacto con otro lenguaje, o el contacto entre dos formas de percibir y de comprender, de dos formas de experiencias, siempre dinámicas y (inter)variables. Para poder expresar el significado de un texto en su contenido objetual, debemos traducirlo a nuestro lenguaje, eso quiere decir sin embargo que lo ponemos en relación con el todo de las opiniones posibles en las que nos movemos al hablar y al expresarnos¹¹⁰⁶. Es decir, comprendemos a partir de nuestras estructuras, y con ello a partir de la tradición que nos forma, con sus prejuicios positivos o negativos que nos de-forman, pues no hay ninguna comprensión libre de todos los prejuicios, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar dirigida a escapar al anatema de nuestros prejuicios¹¹⁰⁷. Sin embargo, esta tradición, prejuicio, experiencia, estructura, mundo del lenguaje, etc., no son estáticos. Cambian en el intercurso con otros que tengan también una tradición, prejuicios, etc., parcialmente diferentes, y digo parcialmente, pues si la diferencia (real o imaginada) fuera total, no habría posibilidad de comunicación, y eso nos convertiría en mónadas incomunicadas.

Sin embargo, el juicio es dialógico – un proceso inteligente de comunicación, actual o anticipado, sobre la relación entre universales y particulares. Es cierto que los actos comunicativos, incluyendo los juicios, se diferencian en su forma y énfasis; sus varias apariencias exteriores son obvia y auto-evidentemente discrepantes en muchos sentidos. Pero en la base, son fundamentalmente parecidos. Sin excepción proceden no-inferencialmente en términos de un cierto *saber cómo* para comunicar, y presuponen, al mismo tiempo, una estructura elaborada de la verdad, un *saber qué* ciertas proposiciones sobre el mundo son verdaderas¹¹⁰⁸. Gadamer critica a Dilthey afirmando que sólo a través de lo general se conoce lo particular, y lo general a partir de lo particular, en referencia a que nunca se podrá conocer lo general como un todo, pues el intérprete no se puede abstraer de su objeto totalmente, ni se puede ver la totalidad en la que está metido absolutamente¹¹⁰⁹. Pronunciar un juicio es soportar una carga trágica, ya que el que juzga nunca puede escapar la conciencia de que ningún juicio sobre asuntos humanos puede

¹¹⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 384) [360]

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, (p. 399) [372/373]

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, (p. 494) [464/465]

¹¹⁰⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 276)

¹¹⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 202-3) [186/188]

administrar todas las posibilidades y pues dar una resolución definitiva¹¹¹⁰. El juicio perfecto y exacto no es posible, ya que no podemos ver ni el objeto de juicio ni el contexto en el que éste se encuentra con la objetividad absoluta que nos sitúa como sujetos frente a él. Sujeto y objeto sólo son conceptos, no realidades. Para el juicio perfecto nunca tenemos la suficiente información, ya que nunca podemos separarnos tanto de lo juzgado como para convertirlo en objeto total. Esta sería también la posición de Gadamer, que pone de hecho un desafío bastante radical a la dicotomía del juicio¹¹¹¹. Sugiere que todo el juicio humano – incluso en la ciencia natural – descansa importantemente sobre la interpretación. Concibe la interpretación como representando una versión generalizada de procesos de pensamiento no racionalista característico de la comunicación lingüística. Pues, el juicio opera al menos en parte sobre la base de prácticas cognitivas que no pueden plausiblemente ser pensadas como inferenciales. Pero una pretensión así, aunque alcance amplios sectores, no nos trae la naturaleza verdaderamente radical de la teoría hermenéutica¹¹¹², según Steinberger. En relación a la comunicación y la comprensión, la clara implicación es que la hermenéutica es tan importante para el discurso interno a un horizonte como lo es para la fusión de horizontes. Es, de hecho, el alma misma de la comunicación significativa. Pero más allá, y relacionadamente, no es probable que pudiera haber alguna vez una identidad verdadera de horizontes. Incluso si tú y yo compartimos una forma de vida en los temas más significativos, tus experiencias de la vida serán ciertamente importantemente diferentes de las mías¹¹¹³, es decir, la comprensión total es imposible en cualquier ámbito.

Nos acordamos aquí de la regla hermenéutica, de que se debe entender lo total en lo particular, y lo particular en lo total, como hacía referencia la anterior crítica de Gadamer a Dilthey. El principio viene de la antigua retórica y ha sido transmitido a través de la

¹¹¹⁰ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 118)

¹¹¹¹ Uno de los resultados es la dicotomía del juicio, presentado o bien como (para Platón) una distinción entre la razón y el sinsentido o bien como (para Aristóteles) una distinción entre dos tipos de pensamiento relevantes a la verdad, uno racional en el sentido tradicional, el otro no. En cualquiera de las versiones, el problema es sólo determinar cuán lejos los principios de la razón aplican. (Ver STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 154))

¹¹¹² *Ibid.*, (p. 205)

¹¹¹³ *Ibid.*, (p. 208)

hermenéutica moderna desde el arte del hablar al arte del comprender¹¹¹⁴. Heidegger describe el círculo hermenéutico de manera que la comprensión de un texto siempre quedará determinada por la comprensión previa. El círculo no es de naturaleza formal. No es ni subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como el mutuo juego del movimiento de la tradición y del intérprete. El círculo de la comprensión no es por tanto ningún círculo “metódico”, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión¹¹¹⁵, de lo particular a lo general y viceversa, y del pasado al futuro y viceversa. La primera de todas las condiciones hermenéuticas es por tanto la comprensión previa¹¹¹⁶. Los prejuicios y opiniones previas, que mantienen ocupada a la conciencia del intérprete, no le están libremente disponibles a éste como tales. No es capaz desde sí mismo de diferenciar procedimentalmente los prejuicios productivos, que posibilitan la comprensión, de aquellos prejuicios que impiden la comprensión y llevan a malentendidos¹¹¹⁷. Con frecuencia la distancia temporal puede hacer soluble la verdadera pregunta crítica de la hermenéutica, pues diferencia los juicios *verdaderos*, bajo los que *comprendemos*, de los *falsos*, bajo los que *malentendemos*. La conciencia hermenéutica educada abarcará por ello conciencia histórica¹¹¹⁸, pues es en el tiempo (en relación a un contexto estudiado) cuando vemos si los pre-juicios se convierten en juicios, es decir, si las justificaciones se validan¹¹¹⁹.

¹¹¹⁴ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 296) [275/276]

¹¹¹⁵ *Ibid.*, (p. 298-9)[276/278]. El análisis de Gadamer del entendimiento y el círculo hermenéutico nos muestra que podemos hacer y hacemos juicios comparativos en casos concretos y que podemos apoyarlos con el llamamiento a razones y argumentación. (Ver BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 196))

¹¹¹⁶ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 299) [277/278]

¹¹¹⁷ *Ibid.*, (p. 301) [279/280]

¹¹¹⁸ *Ibid.*, (p. 304) [282/283]. Cuando intentamos entender una aparición histórica desde nuestra distancia histórica determinante en total para nuestra situación hermenéutica, subyace siempre previamente a los efectos de la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) (*Ibid.*, p. 305) [283/284]. La conciencia de la historia de los efectos es en primer lugar la conciencia de la *situación* hermenéutica. (...) El concepto de la situación es por ello caracterizado por no encontrarse uno frente a ella y por ello no poder uno tener un conocimiento objetual de ella. (...) Esto es también válido para la situación hermenéutica, es decir, la situación en la que nos encontramos frente a la tradición, que debemos comprender (*Ibid.*, p. 307) [285/286]

¹¹¹⁹ Determinamos el concepto de la situación por medio de que representa una posición que limita la posibilidad del ver. Al concepto de la situación le corresponde esencialmente el concepto del *horizonte*. Tener horizonte quiere decir, no-estar-limitado-a-lo-más-próximo, sino poder ver más allá por encima de ello. Quien tiene horizonte sabe valorar el significado de todas las cosas dentro de este horizonte según cercanía y lejanía, grandeza o pequeñez. Quien prescinde de trasladarse de este modo al horizonte histórico desde el que habla la tradición, malentenderá los significados de los contenidos de la tradición. El horizonte es mucho más algo en lo que uno se introduce y que camina con uno. Los horizontes cambian en el movimiento. Así también el horizonte del pasado, desde el que toda vida humana vive y que está ahí de la

El juicio envuelve un tipo de visión, una capacidad de intuir (*insight/einsicht/verständnis*) inmediatamente ciertas características del mundo, de llegar a conocer esas características sin tener que confiar en los procesos inferenciales. El que exista una capacidad así sólo puede ser presupuesto, no probado. La capacidad de percibir inmediatamente ciertas características del mundo es, aproximadamente, una condición trascendental del juicio. La tradición positivista/fisicalista y la hermenéutico/mentalista están de acuerdo en que la intuición de los sentidos es un proceso no inferencial¹¹²⁰. El juicio, de hecho, nos sirve para ayudarnos a dar sentido a eventos que de otra manera no podrían tener sentido. La facultad del juicio está al servicio de la inteligibilidad humana y conferir inteligibilidad es el significado de la política. Sin juicio con el que hacer nuestro mundo inteligible, el espacio de las apariencias simplemente colapsaría. El derecho del juicio es por tanto absoluto e inalienable, ya que somos capaces de dar un sentido al mundo por medio del constante pronunciamiento de juicios¹¹²¹. De todas formas, Beiner también nos dice que la reflexión sobre el tema del juicio nos enseña los límites de la teoría, ya que el juicio (o bien en la vida ética o en la política) atiende a particulares que están más allá del alcance de la teoría como tal¹¹²².

Es interesante ver que la finitud desempeñará en la filosofía teórica de Gadamer un papel análogo al que en su filosofía práctica desempeñará el concepto aristotélico de *phrónesis*¹¹²³. Es interesante ver la relación entre la finitud y la *phrónesis*. La indeterminación del conocer y del comprender nos lleva a la conciencia de nuestra finitud, en el ámbito ontológico (o teórico, en palabras de Moratalla), y a la obligación de ser prudentes, en el ámbito práctico. Y esta misma indeterminación lleva a que el concepto de verdad que Gadamer maneja no solamente reúna el concepto de “acontecer”

manera de la tradición, está siempre ya en movimiento. No es, en primer lugar, la conciencia histórica, la que pone en movimiento al horizonte abarcador. En ella su movimiento se ha vuelto consciente de sí mismo. (Ver *Ibid.*, (p. 307, 308, 309) [285/288])

¹¹²⁰ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 227)

¹¹²¹ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 100, 101)

¹¹²² BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. viii)

¹¹²³ MORATALLA, Agustín Domingo. Op. Cit. (p. 98)

(*Geschehen*) sino también el de “apertura” (*Erschlossenheit*)¹¹²⁴. Es un concepto de verdad abierto y dinámico, que nada tiene que ver con la interpretación cientifista y metódica de la verdad. Está sujeta a la interpretación y al lenguaje, a la tradición y al juicio.

De todas formas, aunque no exista un acuerdo fundamental en relación a conceptos como el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, sin embargo, continuamos teniendo discursos significativos sobre el buen juicio, el sentido común, y la sabiduría práctica. La ausencia evidente de acuerdo inmediato, intuitivo en relación a este tipo de nociones no convierte a la conversación sobre éstos en ininteligible¹¹²⁵. Y de hecho, nos constituye en ciudadanos¹¹²⁶. El hecho de que los humanos sean capaces de comunicarse lingüísticamente con los demás provee quizás la evidencia más clara y más cierta de que el juicio fiable y exacto es posible¹¹²⁷. Y es posible sin la ayuda de reglas o estructuras de inferencia¹¹²⁸, pues a pesar de la falibilidad de la facultad de la inteligencia sobre la que basamos la idea del buen juicio, el juicio como intuición existe, y esto a pesar de que la existencia de la intuición sea difícil de probar¹¹²⁹. Aunque aquí cabría la pregunta de que cómo sabemos que una tal comunicación se produce de hecho a un nivel más profundo que el coloquial.

En relación a esto último, la fiabilidad del juicio debe ser distinguida de la pretensión de *Verdad* y universalidad. El juicio, como el pensamiento en general, no está orientado al descubrimiento de la verdad¹¹³⁰. Según Steinberger, de hecho, juzgar no es afirmar una pretensión de verdad en absoluto, sino, más bien, hacer una afirmación significativa que pregunta sólo por el asentimiento de los otros. Justo como la aspiración del pensamiento en general es crear estructuras de significado, así la aspiración del juicio es establecer para cualquier sociedad un aparato común conceptual sobre la base del que los actores

¹¹²⁴ SANTIAGO GUERVÓS, Luis E. de (1987). *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Universidad de Málaga: Málaga, (p. 96)

¹¹²⁵ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 46). Ver también *Ibid.*, (p. 79, 147-8)

¹¹²⁶ BEINER, Ronald y NEDELSKY, Jennifer (eds.) (2001). Op. Cit., (p. viii-ix)

¹¹²⁷ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 157)

¹¹²⁸ *Ibid.*, (p. 163)

¹¹²⁹ *Ibid.*, (p. 228-9)

¹¹³⁰ *Ibid.*, (p. 65)

sociales puedan venir a compartir los tipos de entendimientos y discriminaciones que permiten la acción inteligente colectiva¹¹³¹. Las verdades lógicas o fácticas pueden, en principio, ser descubiertas por el individuo singular aislado, mientras que el juicio es necesariamente social o político¹¹³², pues envuelve no la prueba o la demostración sino, más bien, el posible y real asentimiento de los demás. Mi juicio es válido si puedo persuadir a los demás a suscribirlo. Hasta el punto en que el juicio necesariamente renuncia a la prueba universal, su poder de persuadir depende de la presunción de que diferentes personas “verán” ciertas cosas de la misma manera. Esta similaridad o ser común de la visión permite a la persona que juzga apuntar y describir lo que él o ella siente, con la esperanza de que otro lo sentirá también¹¹³³. Sin embargo, ¿podemos estar seguros de que estamos “viendo” las cosas de manera similar a otras personas?

¿Cómo podemos estar seguros de que nuestra interpretación es correcta, que de hecho hayamos reconocido la verdad de un texto o una afirmación? Steinberger nos dice que desde la posición de la teoría hermenéutica, nunca podemos estar seguros. Debemos asumir, por lo tanto, que las interpretaciones no tienen que ser absolutamente probadas¹¹³⁴. De todas formas, tanto Steinberger, como en mi opinión Gadamer, persiguen un juicio más complejo, que comprenda tanto una parte hermenéutica e interpretativa, como una parte inferencial, viendo los límites de las dos, y, yo diría reconociendo ambas aproximaciones como hasta un cierto punto principialistas. Las teorías racional/científicas e intuitivo/no inferenciales meramente elucidan diferentes aspectos de lo que es, entendido apropiadamente, una manera singular, concreta de pensar y actuar. Juntos, describen la naturaleza del juicio político en su completitud y profundidad¹¹³⁵.

Steinberger resume diciendo que el juicio envuelve un tipo de facultad no inferencial de *insight* o intuición, que puede ser reconocida como fiable a pesar de nuestra inhabilidad de comprender completamente cómo funciona. La facultad es común – es una facultad

¹¹³¹ *Ibid.*, (p. 66)

¹¹³² *Ibidem.*

¹¹³³ *Ibid.*, (p. 68)

¹¹³⁴ *Ibid.*, (p. 209)

¹¹³⁵ *Ibid.*, (p. 281, 282-3)

del sentido común – pero no es plebiscitaria; sino que es ampliamente compartida. Por razones o bien innatas o bien experienciales, la facultad del *insight* es más aguda y fiable en algunos individuos que en otros. Pero en todos los casos opera a la luz de materiales conceptuales y teóricos frecuentemente implícitos que componen las fundaciones intelectuales de una cultura. El ejercicio de esta facultad presupone absolutamente una capacidad de reconstruir esos fundamentos racionalmente¹¹³⁶. Es decir, todo juicio debe ser justificado. La justificación puede suponer un criterio para el establecimiento de la validez de los juicios, aunque éste sólo podrá ser validado *a posteriori*, como nos dice Bernstein. Una opinión personal de carácter personal es subjetiva. Una opinión personal a la que atribuimos carácter universal es un juicio, y se espera que uno dé razones para apoyar este juicio. Luego, el asunto crucial concierne la relación entre las razones dadas y mi juicio. Sin embargo, las razones no “prueban” el juicio, sino sólo lo apoyan¹¹³⁷. Con esto vemos que la reconstrucción racional está necesariamente limitada, pues siempre invoca y descansa sobre juicios que ellos mismos requieren una reconstrucción racional que de hecho invoca y descansa sobre juicios, etc¹¹³⁸. Esta limitación es clara cuando nos referimos a la política, por ejemplo.

El juicio en la política, como todo juicio humano, presupone de hecho un tipo de visión o percepción que desafía la contabilidad sistemática, racional. Para ver que una política es prudente, o que una situación particular apela a un tipo particular de solución, o que un cierto arreglo político viola nuestro sentido de lo que es justo o legal o practicable – todo esto requiere una facultad irreducible de intuición [*insight*]. El juicio político – como cualquier otro tipo de juicio – puede estar alimentado y afilado, ampliamente por un currículo de experiencia, guía de experto y habituación. Si un escéptico pregunta cómo podemos probar que una facultad tal existe, la respuesta, por supuesto, es que no

¹¹³⁶ *Ibid.*, (p. 247-8). Reconstruir racionalmente un juicio quiere decir nada menos que (1) describir las características conceptuales del ser universal invocado, (2) especificar al menos algunas de las características relevantes singularizadoras de las cosas particulares que son juzgadas, y (3) demostrar alguna conexión entre ellos, de manera que predicar el universal del particular es mostrado como justificable. *Ibid.*, (p. 240)

¹¹³⁷ BERNSTEIN, Richard J. (1983). Op. Cit., (p. 56)

¹¹³⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 247). Ver también BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 109, 116), donde narra la afirmación de Nietzsche de que el malentendimiento es algo constitutivo al ser humano, y la eterna posibilidad de justificar con vocabularios no circulares cualesquiera que sean nuestros vocabularios finales.

podemos¹¹³⁹. Si todos los juicios políticos emergen de una estructura particular de la verdad que establece fundamentos para su legitimidad, ¿cómo pueden algunos juicios ser falsos? La respuesta, en parte, es que las estructuras de la verdad son invariablemente complejas, pues reflejan la gama de nuestras comprensiones tácitas del mundo, algunas de ellas directamente políticas, algunas no. Y aunque la coherencia es un principio regulativo interno para cualquier estructura de la verdad, también es más bien una meta que un hecho establecido¹¹⁴⁰. O dicho de otra manera, ante la multiplicidad de concepciones del bien, congruentes con cierta idea de la justicia pero no fundamentadoras de una teoría de la justicia¹¹⁴¹, se dan interpretaciones del mundo y de nuestro lugar en él como seres humanos, y estas interpretaciones son evaluativas, requieren juicios reflexivos en los que los sentimientos juegan un papel integral; sentimientos no en un sentido meramente privado o emotivo¹¹⁴². Simplemente presuponemos que debe haber una conexión sustancial entre el juicio y la verdad y que la persona que consistentemente toma buenas decisiones políticas lo hace no por mero accidente sino de manera que los resultados puedan ser justificados sistemáticamente¹¹⁴³.

En la teoría y en su realización consecuente no se deja introducir ninguna seguridad, porque en el campo de las circunstancias humanas la certidumbre, este principio de verdad de toda teoría moderna, se aleja, y en él sucede la acción contingente¹¹⁴⁴. Así parecen la teoría objetiva y la ciencia teórica inservibles al negocio político, ya que su principio, la auto-identificación, es en sí misma apolítica. La aplicación de la pura teoría sobre el ámbito político sin el liderazgo del juicio prudente no tiene en cuenta la particularidad, la pluralidad, la situatividad, la accidentalidad de este ámbito. Sobre todo no termina de aclararse con el fenómeno avasallador de la libertad de la acción, que intenta desmentir: toda acción se constituye para ella de razones que deben ser accesibles para ella, ya que si no debe abdicar como teoría. La aplicación de la teoría sobre el ámbito de la acción libre del hombre en el mundo llevaría a la desaparición en última

¹¹³⁹ *Ibid.*, (p. 283)

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, (p. 285)

¹¹⁴¹ OPHIR, Adi (1990). Op. Cit., (p. 96)

¹¹⁴² *Ibid.*, (p. 173)

¹¹⁴³ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 296). En relación a la racionalidad de las teorías prudenciales a través de la consistencia, ver SEN, A. y WILLIAMS, B. (1994). Op. Cit., (p. 17)

¹¹⁴⁴ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 27)

consecuencia del ámbito político, lo cual es conocidamente una meta realizada de una serie de estos “teóricos” de la política¹¹⁴⁵. Si deseamos vivir a la luz de la razón, debemos seguir reglas o principios; ya que esto es lo que es ser racional, nos dicen. Cuando estas reglas o principios están en conflicto en casos concretos, ser racional es seguir el curso de conducta que menos obstruya el esquema general de la vida en la que creemos. A la política correcta no se puede llegar de manera mecánica o deductiva: no hay reglas duras-y-rápidas para guiarnos; las condiciones son frecuentemente no claras, y los principios incapaces de ser totalmente analizados o articulados. La noción de que deben existir respuestas objetivas finales a preguntas normativas, verdades que pueden ser demostradas o directamente intuitas, que es en principio posible descubrir un modelo armónico en el que todos los valores son reconciliados, y que es hacia esta meta única hacia la que debemos dirigirnos; que podemos descubrir algún principio central singular que forma esta visión, un principio que, una vez encontrado, gobernará nuestras vidas – esta creencia antigua y casi universal, sobre la que descansa tanto pensamiento tradicional y acción y doctrina filosófica, le parece inválida a Berlin y también a mí, y en ocasiones parece haber llevado (y aún lo hace) a absurdos en la teoría y a consecuencias bárbaras en la práctica¹¹⁴⁶. Lo que nos dice Vollrath es que si la tesis es cierta, de que no es la teoría con su concepto objetivo y *a priori* en el ámbito político, en el ámbito de la acción de los hombres en el mundo, la que es responsable, ya que la particularidad de este ámbito no lo permite, entonces esto quiere decir que los fundamentos propuestos por Kant no son utilizables en este ámbito y para el juicio, y la hasta ahora interpretación ontológica-teóricamente legitimizada de la acción como praxis no es permisible desde una perspectiva categorial, temporal, modal y causal. Entonces sólo queda la exclusión de la teoría, en cuanto a que está fundamentada sobre estos fundamentos y su principio, del ámbito de la acción y de lo político, y este ámbito sólo puede quedar abierto al juicio¹¹⁴⁷. Yo diría, sin embargo, que toda teoría es de hecho un juicio, y sólo es posible buscar una cierta coherencia y razonabilidad.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, (p. 48-9)

¹¹⁴⁶ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. lv-lvi)

¹¹⁴⁷ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 64). Ver también ÁGUILA, Rafael del (2005). Op. Cit., (p. 31)

Steinberger afirma que está bastante claro que el concepto del juicio tiene fuertes implicaciones relativistas. Pero es así igualmente para la mayoría de las demás teorías de la verdad y la justificación que descansan primariamente sobre nociones de coherencia. Estas teorías reconocen, por muy implícitamente que sea, que las pretensiones de verdad son hechas necesariamente en un universo particular de discurso. Un universo tal establece condiciones de inteligibilidad que permite que se planteen y se respondan preguntas de una manera comprensible. Las preguntas y las respuestas tienen un significado y una realidad específica a – relativa a- un universo particular de discurso. Pero esto sugiere, más allá, que no hay posibilidad de preguntar verdaderamente preguntas críticas o radicales sobre el esqueleto mismo, ya que preguntar estas cuestiones requeriría estar fuera del esqueleto, y desde una posición tal las preguntas no pueden ser pensadas inteligiblemente, mucho menos preguntadas y respondidas. Pues, el que una decisión particular muestre buen juicio político dependerá enormemente de las presuposiciones inherentes a la estructura particular del significado político del que han emergido¹¹⁴⁸. Dicho de otra forma, creamos la realidad y los hechos que la componen. Pero de nuevo, lo hacemos bajo la influencia o el dominio del capital intelectual – tradiciones, presuposiciones, prejuicios, entendimientos tácitos, etc. – que nos dota de la capacidad de pensar¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁸ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 297). Berlin habla más bien de pluralismo que de relativismo, cuando se opone a este último haciendo una defensa del pluralismo, como la concepción según la cual hay muchas diferentes perspectivas y formas de ver el mundo, y sin embargo, estas formas pueden comprenderse mutuamente y pueden mostrar otras diferentes perspectivas unas a las otras. (Ver BERLIN, Isaiah (1990). *The crooked timber of humanity*. Princeton Univ. Press, (p. 11)). Básicamente se refieren al mismo concepto, pero Berlin hace una diferenciación ulterior especificando una nueva palabra.

¹¹⁴⁹ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 56). Ver también WITTGENSTEIN, L. (1969). Op. Cit. Wellmer defiende la imposibilidad de un criterio o explicación formal total para el juicio. (Ver WELLMER, A. (2001). Op. Cit., (p. 176, 177). Wellmer recomienda que interpretemos los ideales del “consentimiento racional” o “acuerdo” como principios regulativos, pero que, en la solución de problemas morales *reales* bajo *condiciones* morales reales, podemos “sólo pensar en lo que la persona razonable o aquellos jueces competentes o aquellos afectados por nuestras acciones *dirían* si fueran suficientemente razonables, con buena voluntad y competentes en el juicio”. Benhabib cree que la respuesta de Wellmer debilita la distinción entre la justificación y la contextualización. Aunque está de acuerdo con que una tal contextualización es absolutamente crucial para el *juicio moral* en situaciones reales, piensa que su respuesta hace del examen de la validez del juicio moral un asunto de *phrónesis* solamente. Está pues interesada en ver si hay algo, algunas guías de acción, en el procedimiento de la ética del discurso que pudiera poner una “limitación sustantiva en nuestra intuición intelectual” en el camino de unos criterios necesarios pero insuficientes. (BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 11-12))

Un propósito principal de *Whose justice? Which rationality?* (MacIntyre) es defender un concepto de racionalidad que permita mostrar que, a pesar de su punto de partida en las prácticas, unidades de vida y tradición, una ética filosófica puede de hecho ser coherente, inteligible, racional y crítica. Este concepto de racionalidad es introducido y defendido en términos de una tesis más amplia, más central de que una concepción particular de justicia (del mismo modo que un tipo de virtud) está siempre atado a una concepción particular de la racionalidad práctica, y que ambas concepciones están determinadas por la misma tradición histórica¹¹⁵⁰. Así pues volvemos a la misma discusión que ya hemos abordado tantas veces durante toda la disertación: conscientes de la importancia del contexto, ¿es el contexto el que crea la teoría o la teoría la que se impone sobre el contexto? Gadamer o MacIntyre contra Habermas y en parte contra Benhabib¹¹⁵¹. La conclusión de Skinner es que aunque de hecho, puede ser correcto ver con una cierta ironía en aquellos filósofos morales y políticos de nuestros propios días quienes nos presentan visiones totales de la justicia, la libertad y otros valores compartidos como analistas desapasionados situados por encima de la batalla. Lo que sugiere fuertemente el registro histórico es que nadie está por encima de la batalla, porque la batalla es lo único que hay¹¹⁵². Hampshire expresa la dicotomía de manera muy clara:

¹¹⁵⁰ KELLY, Michael (1990). “MacIntyre, Habermas, and philosophical ethics”, en KELLY, M. (ed.). Op. Cit., (p. 72)

¹¹⁵¹ Habermas está de acuerdo en que los principios morales específicos (p.e. sobre la justicia) están históricamente determinados en el sentido de que proceden de mundos de vida concretos; concede pues que los principios morales son al menos dependientes de la tradición. Al mismo tiempo, Habermas argumenta que la validez de estos principios puede ser justificada independientemente de la tradición de la que han emergido. Apela a que las características universales, estructurales de la comunicación proveen un procedimiento para identificar y fundamentar la validez universal de ciertos principios morales. Argumenta que hay un corazón de las intuiciones morales que están articuladas de diferentes maneras por diversas sociedades y culturas, pero que son, al mismo tiempo, universales y pueden ser articuladas en la forma del principio de universalización. El universalismo fuerte de Habermas entra, ni por el corazón universal de las intuiciones ni por el principio de universalización, sino por el intento de justificar este principio a través de una reconstrucción racional de las estructuras universales de comunicación. Rawls estaría de acuerdo con MacIntyre en que las concepciones tanto de la justicia como de la racionalidad práctica están ligadas a la tradición. Habermas piensa, sin embargo, que la posición de Rawls es más débil de lo que podría ser, precisamente porque cede en la posibilidad de proveer una justificación universalista de sus principios de justicia. (Ver *Ibid.*, (p. 73, 77, 82-3)

¹¹⁵² SKINNER, Quentin (2002). Op. Cit., (p. 7)

Es razonable ser un universalista en la causa de la razonabilidad en la regulación de conflictos (“escuchar a la otra parte”), pero no un universalista en la defensa de resultados particulares de conflictos particulares de la opinión moral¹¹⁵³.

Wollin nos dice que una teoría política es, entre muchas otras cosas, una suma de juicios, formados por la noción del teórico de lo que importa, y encarnando una serie de discriminaciones sobre dónde una provincia comienza y otra termina¹¹⁵⁴. Esta afirmación, sin embargo, no es fácil de aprehender como guía para todo teórico político, pues supone el hacer incierta toda afirmación, es decir, convertirla en contextual e interpretable. Elster nos dice que tenemos una fuerte reticencia a admitir incertidumbre e indeterminación en asuntos humanos. Más que aceptar los límites de la razón, preferimos los rituales de la razón¹¹⁵⁵. De todas formas hay muchas razones por las que cualquier moral racional o teoría moral caracterizada como “abstracta y computacional” debería ser rechazada, por ejemplo, la existencia de conflictos morales ante los que ninguna acción puede mostrarse como totalmente correcta o como que resuelve el conflicto completamente, lo cual ha constituido una crítica preponderante hacia el utilitarismo¹¹⁵⁶, o que esa forma de cálculo, como procedimiento de consideración singular, deja fuera de la misma todo aquello que no puede calcular, es decir, toda una serie de bienes plurales que fundamentan la política¹¹⁵⁷. Las razones al completo las hemos visto a lo largo de todo el trabajo precedente. De todas formas, a pesar de que no exista razón suficiente para la resolución de conflictos morales, debemos elegir, decidir, actuar, y para ello necesitamos el juicio, y

¹¹⁵³ HAMPSHIRE, Stuart (2000). Op. Cit., (p. 52-3)

¹¹⁵⁴ WOLIN, Sheldon S. Op. Cit., (p. 1076)

¹¹⁵⁵ ELSTER, J. (1989a). Op. Cit., (p. 37)

¹¹⁵⁶ HAMPSHIRE, S. (1978). Op. Cit., (p. 40). Harsanyi defiende la posición del utilitarismo diciendo que “no quiere decir que los problemas morales prácticos desde ahora en adelante serán simplemente problemas de resolver algunos problemas bien definidos de maximización matemática. Resolver estos problemas conllevará siempre cuestiones extremadamente importantes de juicio personal porque tenemos que usar nuestro propio mejor juicio siempre que no tengamos información factual completamente fiable sobre algunas de las variables relevantes. Frecuentemente nos faltará información fiable sobre las preferencias manifiestas de otras gentes e, incluso más así, sobre sus preferencias verdaderas. Nuestras comparaciones de utilidad interpersonales puede también estar basadas en información insuficiente, etc., pero la fuente más fundamental de nuestra incertidumbre en nuestras decisiones morales recaerá siempre en nuestra incertidumbre sobre nuestro futuro, incluyendo nuestra incertidumbre sobre los efectos futuros de nuestras políticas presentes, tanto en el corto plazo como en el largo plazo. Parece que el análisis cuidadoso mostrará casi invariablemente que la fuente más importante de los desacuerdos morales y políticos entre la gente de buena voluntad está en los juicios divergentes sobre desarrollos futuros y sobre las consecuencias futuras de políticas alternativas”. Ver HARSANYI, J. C. (1994). Op. Cit., (p. 61)

¹¹⁵⁷ TAYLOR, Ch. (1994). Op. Cit., (p. 143)

debemos creer en su universalidad temporal, aunque ésta no exista, pues como nos dice Vollrath:

La pérdida del juicio en el ámbito político no es en ningún caso un mal que pueda dejar intocado al ámbito político: lo pone en peligro y lo destruye mucho más totalmente. La destrucción del juicio político nos afecta a todos: a los gobernantes no menos que a los gobernados, y mucho más a aquellos que ni gobiernan ni son gobernados, los intelectuales. Con la ruina del juicio político se da irremediabilmente la destrucción del ámbito político mismo¹¹⁵⁸.

4. LA RESPONSABILIDAD Y EL JUICIO POLÍTICO

La pregunta “¿está permitido o no, es bueno o malo en sí mismo?” es una pregunta moralista. La pregunta racional es: “en función de los fines perseguidos, ¿es adecuado o no?, ¿es oportuno o no?”. (...) Desde el punto de vista racional, nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios ni por el diablo, ni por la naturaleza ni por la historia. No hay nada sagrado. No hay nada indiscutible¹¹⁵⁹.

Soberano es el que decide sobre la excepción¹¹⁶⁰. Sobre un concepto abstracto no habrá en general ningún argumento, menos en la historia de la soberanía. De lo que se discute es de la aplicación concreta, y eso quiere decir quién decide en una situación de conflicto lo que constituye el interés público o el interés del estado, la seguridad y el orden público, *le salut public*, etc. La excepción, que no está codificada en el orden legal existente, puede como mucho ser caracterizada como un caso de extremo peligro, un peligro a la existencia del estado, o algo parecido. Pero no puede ser circunscrito fácticamente y hecho para conformar una ley preformada¹¹⁶¹.

4.1. EL JUICIO POLÍTICO *A PRIORI* Y *A POSTERIORI*

Un líder moralmente fuerte es alguien que comprende por qué está mal matar inocentes y se niega a hacerlo, se niega una y otra vez, hasta que los cielos están a punto

¹¹⁵⁸ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 136)

¹¹⁵⁹ MOSTERÍN, Jesús (1987). Op. Cit., (p. 36, 37)

¹¹⁶⁰ SCHMITT, Carl (1985). Op. Cit., (p. 5)

¹¹⁶¹ *Ibid.*, (p. 6)

de hundirse. Y entonces se convierte en un criminal moral que sabe que no puede hacer lo que tiene que hacer, y al final lo hace¹¹⁶².

El juicio al que me refiero no es el juicio de la guerra preventiva *en sí*, como objeto, pues éste no existe como tal, sino que me refiero al juicio sobre la decisión de llevarla a cabo y el hecho de que alguien la lleva a cabo de hecho. La guerra de Irak es quizás el objeto de la acción, la acción es el objeto de la decisión, o viceversa, y la decisión [o acción] es el objeto del juicio¹¹⁶³. La acción [o la decisión] política y el juicio político remiten una a la otra. Por eso son sólo aclarables en su relación mutua¹¹⁶⁴, pues sin acciones reales sólo serían posibles juicios que presentaran todas las acciones posibles como teórico-objetivas según principios que se mueven según la causalidad noumenal o fenomenológica, es decir, que caerían en el dilema de la teoría objetiva¹¹⁶⁵, y que por tanto poco tendrían que ver con el juicio político, como hemos ido viendo a lo largo de todos los capítulos anteriores. La misma teoría de la acción es por sí misma un juicio político, posiblemente a un nivel distinto del de la opinión pública, y por su profundidad quizás más o menos justificable. Pero esta misma teoría de la acción trata de establecer un esquema de comportamiento más o menos universal, de manera que la acción singular a partir de la que la teoría se forma, se convierta en un fácil ejemplo derivado a partir de un juicio determinante (no ya reflexivo), de esta teoría¹¹⁶⁶. El particular lleva a una teoría general.

¹¹⁶² WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 64)

¹¹⁶³ La acción para Arendt es el vehículo primario por el que los seres humanos mortales trascienden sus necesidades inmediatas escarvando una identidad que dure más que ellos. Sin la acción, los seres humanos son *lo* que son: los representantes de papeles, relaciones estructuradas y códigos genéticos. A través de la acción, por el contrario, los seres humanos establecen *quiénes* son haciendo una diferencia distintiva en el mundo. La acción, pues, por su naturaleza, requiere un espacio público en el que aparecer. Es sólo en una pluralidad de seres que interpretan y reaccionan al acto que su identidad y finalmente la identidad del actor están finalmente determinados. GRAFSTEIN, Robert (Sep. 1986). "Political Freedom and Political Action". *The Western Political Quarterly*, Vol. 39, No. 3, (p. 467)

¹¹⁶⁴ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 19). Es interesante ver cómo Vollrath establece 4 características principales de la acción. La fatalidad, pues toda acción depende en mayor o menor medida de los condicionamientos contextuales; su contingencia, que establece la relacionalidad potencial a las acciones de los demás; la situatividad de la acción, que rompe cualquier continuidad y constancia; y la particularidad, originada en la pluralidad de los actuantes. La fatalidad, contingencia, situatividad y particularidad recaen sobre la esencial pluralidad de la acción y del actuante, sobre el mero hecho de que no *el* hombre, sino *los* hombres viven en el mundo actuando, que convierten, a través de su actuar en el mundo, en la red de relaciones que existen entre ellos y las cosas. La pluralidad del actuar descansa sobre la mortalidad de los hombres. (*Ibid.*, p. 65-9)

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, (p. 193-4)

¹¹⁶⁶ Ver SKINNER, Quentin (Aug, 1974). Op. Cit., (p. 290)

Hampshire comenta que en el concepto de la acción está la distinción entre un intento y una realización. Ha sido sugerido que no hay un límite a lo que un hombre puede intentar hacer; él puede intentar hacer cualquier cosa que elija, provisto que tenga alguna idea de cómo puede ser llevado a cabo. Hay un límite, que puede ser descubierto en la experiencia, las capacidades que uno tenga para alcanzar lo que intente¹¹⁶⁷. Sin embargo, este límite se lo pone uno a sí mismo, y depende de cuánto uno mismo conozca sus propios límites y los límites que la circunstancia y el contexto impongan. ¿Se puede en realidad acusar a alguien por no controlar sus propias fronteras? Las intenciones de un hombre deben en cualquier momento ser concentradas sobre ciertas formas específicas de realización humana, y sus elecciones son hechas entre estas formas específicas, pero no existe ninguna teoría general que le indique cómo debe comportarse – las virtudes y defectos establecidos por una teoría son siempre ampliables a otra y son relativas al contexto. Uno siempre debe estar preparado para hacer elecciones adicionales a las opciones presentadas por la teoría¹¹⁶⁸. La pregunta que cabe plantearse a partir de aquí es: ¿Tuvo Bush en cuenta los vacíos de su argumentación o el resto de posibilidades de argumentación, o tenía algún tipo de información privilegiada que nunca difundió?

El 7 de octubre del 2002, George W. Bush dijo en un discurso en Cincinnati, Ohio, que *si sabemos que Saddam Hussein tiene armas peligrosas hoy – y lo sabemos – ¿tiene algún sentido para el mundo esperar a confrontarle cuando se haga aún más fuerte y desarrolle armas incluso más peligrosas?*¹¹⁶⁹. Si hubiera sido cierto que Sadam tuviera estas armas de destrucción masiva, o los programas para construirlas, o incluso los contactos para obtener los materiales con los que construirlas, y si más allá de esto, hubiera tenido relaciones con organizaciones o redes terroristas, entonces la guerra de Irak habría estado justificada. Supiera o no Bush, con anterioridad a la guerra, la inexistencia de estas mismas armas, o quisiera cerrar o no sus ojos a algunos informes que iban en esa dirección, esta es una de las argumentaciones fuertes que utilizó para

¹¹⁶⁷ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 170-1)

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, (p. 269)

¹¹⁶⁹ George W. Bush, “President Bush outlines Iraqi threat”, 10/07/2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/10/20021007-8.html>. Según Buchanan y Keohane, no podemos reducir el riesgo de una acción anticipatoria no justificada a cero, pero podemos disminuirlo suficientemente como para que la acción anticipatoria pueda llegar a ser un instrumento más útil para la política (Ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 10)

justificar la guerra (unida a la política de seguridad nacional, a la lucha contra el terrorismo, a la lucha contra la proliferación, etc.). Desgraciadamente para él, el 30 de septiembre del 2004 se publica el informe Duelffer, que niega cualquier tipo de programa nuclear por parte del régimen de Sadam Hussein ni de relaciones con AlQaeda en la fecha en la que comenzó la guerra llevada a cabo por EEUU, y argumentada en ese sentido. La acción llevada a cabo por Bush, con ciertas intenciones que desconocemos en cuanto a que se salen de las justificaciones oficiales, estaba apoyada en un cierto tipo de información. La información con la que contaba no tiene por qué ser igual a la justificación dada, aunque éste podría haber sido el caso.

Sabemos desde finales de septiembre del 2004 que la justificación que diera Bush en aquel entonces era falsa. Pero, ¿podemos de hecho afirmar que en el periodo previo al reconocimiento por parte de la Administración estadounidense del informe previamente mencionado, esta misma administración estuviera mintiendo o engañando a sus ciudadanos, y por extensión a toda la opinión pública internacional? La respuesta que yo daría no es determinante. Si podemos demostrar que los motivos de Bush y de su administración de llevar a cabo la guerra eran otros a las justificaciones esgrimidas para la legitimación de la guerra, entonces posiblemente pudiéramos afirmar la intención de mentir de esta administración (y por extensión posiblemente de muchos de los gobiernos que la apoyaron), pero, después de haber repasado los mecanismos de juicio y sus críticas, ¿podemos de hecho obtener esta información demostrativa a partir de la cual atribuir este tipo de intenciones y motivaciones a cierto individuo o grupo de individuos? Por otra parte, la decisión por parte de la administración estadounidense no se encuentra en un vacío existencial, sino que se inserta en un contexto histórico en que EE.UU. como primera potencia mundial actúa y reafirma su poder en el mundo. Sin embargo, aún contando con esta información, ¿podemos inferir falsedad documental a la administración, o más allá, atentado moral contra los ciudadanos del mundo?

Walzer nos dice que existen dos formas de oponerse a la guerra contra Irak. La primera es sencilla, pero equivocada; la segunda es correcta, pero difícil. La primera consiste en negar que el régimen iraquí era especialmente inquietante y que se mantenía al margen de

los comportamientos habituales de los países normales, o aducir que, por inquietante que fuere, no constituía ninguna amenaza importante para sus vecinos o para la paz mundial. La forma correcta de oponerse a la guerra es argumentar que el sistema de contención y control estaba funcionando y podía haber funcionado aún mejor. Esto significa que deberíamos haber reconocido lo horrible que era el régimen iraquí y los peligros que planteaba, y luego estudiar cómo hacer frente a dichos peligros mediante medidas coercitivas exceptuando la guerra. Pero ésta no es ni era una política fácil de defender, pues, según él, sabíamos exactamente cuáles eran las medidas coercitivas necesarias, pero también sabíamos lo costosas que son¹¹⁷⁰. Sin embargo, ¿cómo habríamos de saber *exactamente* cuáles eran las medidas coercitivas necesarias? Precisamente, la corrupción derivada del programa “petróleo por alimentos” no nos indica un camino perfecto hacia el desarme, y el secretismo por parte del régimen iraquí tampoco ayudaba mucho a la defensa de su soberanía.

Yo añadiría a esto que también existen al menos dos estrategias para juzgar la guerra de Irak: una sencilla y otra complicada, una determinante y otra reflexiva, una teniendo en cuenta sólo nuestro repudio a la guerra en general, y otra teniendo en cuenta los vacíos de la ley, los vacíos de la moral, la interpretabilidad de la ética, pero aún y todo nuestra responsabilidad por hacer lo que parece ser lo más correcto, por actuar prudentemente y con juicio, con la adquisición de la mayor cantidad de información posible y tratando de prejuzgar lo menos posible. Walzer mismo nos dice que, de todas formas, una intervención militar equivocada, o una guerra preventiva que se libra antes de hora, quizás puedan, de todos modos, terminar derrocando un régimen brutal y construyendo uno decente¹¹⁷¹, luego, por muy tremenda que sea la idea de una guerra, no podemos descalificarla como totalmente amoral *a priori*. Este es el argumento que ya exponíamos en un epígrafe anterior.

¹¹⁷⁰ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 161, 162). Fearon nos dice que encarado con un problema complejo, los individuos pueden desear juntar sus capacidades limitadas a través de la discusión y así incrementar las ventajas de hacer una buena elección. (Ver FEARON, James D. (1998). “Deliberation as Discussion”, en ELSTER, Jon (ed.). Op. Cit., (p. 49)). Pero quizás esto no sea así, quizás la gente esté más cómoda en la primera opción que nos comenta Walzer.

¹¹⁷¹ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 171)

Como nos dice MacIntyre, él tiene claro que *a veces el valor es el soporte de la injusticia, que la fidelidad puede respaldar a un agresor criminal y que la generosidad perjudica en ocasiones la capacidad de hacer el bien*. De todas formas comenta que el que las virtudes en principio necesiten ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar todas las prácticas en todas las circunstancias. Esto no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral. Y las fuentes para tal crítica no nos faltan. En primer lugar, no hay inconsistencia alguna en apelar a las exigencias de una virtud para criticar una práctica. La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia¹¹⁷², pero es una justicia, como hemos visto, no determinada por una regla o principio, sino una justicia derivada reflexivamente de un principio abierto a las consideraciones contextuales.

Sin embargo, en ese caso, se preguntará el lector, ¿cómo juzgamos? Si no existe un mecanismo o criterio válido universalmente, cómo establecemos universalmente la justicia o injusticia de una acción o decisión. La respuesta del *prudente* sería que uno sólo decide una vez haya adquirido toda la información que no deje lugar a grandes dudas de la falta de propiedad de la acción tomada. Pero, suponiendo que esta información exista en algún lugar, y suponiendo que sólo la adquiramos cuando la acción ya haya sido hecha (como en el caso de Irak), ¿acaso debemos dejar que la acción ocurra y tomar medidas sólo cuando las consecuencias ya sean irreversibles?

En una conferencia de prensa conjunta del presidente Bush y su colega británico Tony Blair, un periodista les hizo la siguiente pregunta:

El hecho es que las armas de destrucción masiva no han sido encontradas, que la relación entre Saddam Hussein y AlQaeda no ha sido probada; y que el año próximo, el número de tropas está aumentando, no bajando. De manera que por muy determinados que estén en hacer un Irak mejor, ¿acaso no es un hecho embarazoso para ustedes dos el que hayan engañado a sus gentes para llevar tropas a la guerra y derramar sangre como resultado?

¹¹⁷² MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 248)

La respuesta de Blair fue, si cabe, igual de clara que la del periodista:

*Sólo imagina un Irak estable y próspero y democrático, y piensa en la señal que proporcionaría al exterior. Piensa en la inmediata refutación de toda aquella envenenada propaganda sobre América, sobre todo ello siendo un ataque sobre los musulmanes o siendo una parte de una guerra de civilizaciones – Irak, gobernado por los iraquíes, la riqueza de ese país, en propiedad de los iraquíes, y un símbolo de esperanza y democracia en Oriente medio*¹¹⁷³.

Esta es una justificación a posteriori. Como veíamos cuando enumeré los tipos de justificaciones utilizados por la administración, mencioné que en cuanto se vio que algunas de las justificaciones dadas no aplicaban, el argumento humanitario y moralista tomó su lugar. Por supuesto alguien que crea en la injusticia de la guerra (o de esta guerra), como principio, dirá que la supuesta expansión de la democracia no justifica en absoluto la guerra de Irak; que si vemos los telediaris, no se ve muy claramente que esta expansión esté de hecho tomando lugar, ante la situación de inseguridad y peligro que se nos hace ver con cada muerte ocurrida en este país; que la seguridad que predicán los ocupadores no es tan claramente mayor a la seguridad que Sadam les proporcionaba a sus ciudadanos; y que ni siquiera la (in)seguridad que EEUU dice estar proporcionando sea mayor a la (in)seguridad que había con anterioridad a la guerra con respecto a la ciudadanía internacional, etc¹¹⁷⁴. Sin embargo, alguien convencido del poder de la democracia para proporcionar paz y seguridad a la región, puede responder que la perspectiva del primero es sólo una perspectiva a corto plazo, mediatizada por determinadas informaciones, pero no por todas; que si miramos hacia el largo plazo, es

¹¹⁷³ George W. Bush, “Bush, Blair Discuss Sharon Plan; Future of Iraq in Press Conference”, 04/16/2004, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2004/04/20040416-4.html>. Fukuyama, a fecha de febrero del 2006, critica a la administración por pensar en la posibilidad de promover la democracia en el mundo de manera unilateral y afirma el consiguiente renacimiento del realismo en contra del wilsonianismo naíf, en el que se había constituido el neo-conservatismo. (Ver FUKUYAMA, Francis (2006). Op. Cit.). Snyder y un grupo de pensadores prominentes crearon incluso la Coalición para una Política Exterior Realista, que pide un acercamiento más modesto y prudente y que pide el freno al movimiento del imperio. (Ver SNYDER, Jack (Nov/Dic 2004). “One World, Rival Theories”, en *Foreign Policy*, Issue 145, (P. 3))

¹¹⁷⁴ Esta es la posición que Münkler llama “posiciones post-heroicas”, y que adscribe a las sociedades europeas, porque rechazan la consideración de la guerra como un instrumento de la política y porque en cambio confían en la coacción blanda del intercambio económico, del diálogo cultural y de la aproximación política. El que se definan a través del trabajo, el consumo y el bienestar y no deja lugar a representaciones del honor y de la víctima, y así quieran evitar la guerra ante cualesquiera circunstancias (Ver MÜNKLER, H. (2003). Op. Cit., (p. 140-1))

muy posible que las cosas cambien, y que se establezca la región en un marco mucho más positivo al anterior a la guerra, etc. ¿Alguno de los dos tiene más razón que el otro? Me temo que no existe una respuesta unívoca y absoluta a esta respuesta, pues sólo contamos con la información del corto plazo, y el largo plazo se ahoga en las esperanzas que parecen no cumplirse.

Con la información con la que contábamos (mayoritariamente) antes de la guerra, el no ir a la guerra podría haber tenido diferentes consecuencias a corto, medio y largo plazo, que, yo al menos, me veía totalmente incapaz de prever de manera absoluta. En el peor de los casos, si Sadam hubiera tenido las ADM, las relaciones con AlQaeda, si EEUU hubiera oficialmente renunciado a un ataque militar e incluso a la presión militar que supuso que, poco antes a la guerra, Irak comenzara a cumplir con los requerimientos de las Naciones Unidas en relación al régimen de inspecciones impuesto, pocos argumentos los/nos hubieran salvado entonces de un ataque nuclear, excepto la buena voluntad de Sadam, que visto su historial no era muy probable. *A posteriori*, sin embargo, hemos visto que el peor de los casos simplemente no se dio, ni se hubiera dado, y que las consecuencias de esa guerra, cuando menos, se puede dudar de que creen una situación mejor que aquella en la que estábamos todos (y los iraquíes en concreto) antes de la guerra. Parecería incluso haber despertado el monstruo de la guerra civil. Sin embargo, ¿tienen la misma legitimidad los juicios que se hicieron antes de saber a ciencia cierta que no había tales armas ni relaciones con AlQaeda que después de saberlo? ¿Se le puede inculpar a la administración de Estados Unidos por haber hecho una guerra basada en unos datos que resultaron no ser ciertos *a posteriori* (lo supieran o no ellos *a priori*, cuestión que difícilmente podremos demostrar)? Y, por otra parte, ¿sigue la guerra teniendo algún tipo de justificación posible? ¿Quién juzga este extremo? ¿Podíamos ignorar la preocupación de la existencia de las ADM y de las relaciones con AlQaeda basándonos en suposiciones o (pre)juicios negativos acerca de la actuación general de la administración, o incluso “de los americanos”? ¿o podíamos hablar en relación a la decisión acerca de la guerra de Irak sobre una decisión *límite*?

Walzer nos explica que la “emergencia suprema” describe aquellos raros momentos en los que el valor negativo que asignamos, que no podemos evitar asignar al desastre que se cierne sobre nosotros, devalúa la propia moralidad y nos deja libres para hacer lo que sea militarmente necesario para evitar el desastre, en la medida en que lo que hagamos no desencadene una catástrofe aún mayor¹¹⁷⁵. Pero, ¿cómo hemos de juzgar la emergencia de este caso? Según las justificaciones que *a priori* nos fueron dadas por la administración la emergencia era básicamente inmediata, pero *a posteriori* resultó no ser el caso, la guerra preventiva se convirtió rápidamente en anticipatoria, según la tradicional terminología, y básicamente ilegítima, según las justificaciones dadas *ex ante*.

Sin embargo, como también Walzer nos dice en otra parte, también debemos tener en cuenta el cálculo de consecuencias con respecto a un futuro después de la ocupación. El embajador Wilson comenta (y predice, en cierto sentido) que si seguimos con algo parecido al peor escenario posible, muchos chicos en el mundo árabe terminarán estando descontentos, siendo lavados sus cerebros al pensar que esta guerra es de hecho una defensa iraquí del mundo árabe contra la moderna cruzada judeo-cristiana, y tendremos una generación totalmente nueva de terroristas que matarán y morirán con el nombre de Saddam Hussein en sus labios¹¹⁷⁶. Es esta la consideración *a posteriori*. Sin embargo, ¿podemos juzgar la injustificabilidad de una guerra, presuponiendo que haya sido justificada en el procedimiento del *ad bellum*, teniendo solamente en cuenta el *post bellum*? O, puesto de otra manera, ¿puede el *post bellum* decidir la justificabilidad de la guerra o su injustificabilidad?

¿Cómo establecemos la justicia de *esta* guerra? ¿Debemos fijarnos en el ahora poco legítimo *ad bellum* o en el aún poco claro *post bellum*, o quizás fijarnos en un *in bello* que en ocasiones limita la legitimidad de la administración estadounidense para llevar a cabo la guerra y que nos sirve inductivamente para aseverar nuestra falta de confianza hacia las motivaciones e intenciones *reales* de la administración? Según Temes, la filosofía de la guerra justa está, después de todo, construida de palabras, y sólo cuando

¹¹⁷⁵ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 59-60)

¹¹⁷⁶ Symposium: war in Irak”, en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002

esas palabras sean claras y directas las herramientas del pensamiento moral sobre la guerra serán verdaderamente útiles¹¹⁷⁷. Sin embargo, con la ruptura de límites que se ha producido en las guerras asimétricas y las guerras contra estados fallidos, conceptos como “legitimidad”, “soldadesca”, “soberanía”, ya no sólo pierden su frontera sino casi todo su significado. Se vuelven interpretables. Esto tiene consecuencias positivas tanto como negativas. La principal consecuencia positiva es que le da un ámbito de actuación más amplio al decisor, que no debe estar preocupado por una cierta estructura conceptual que delimita su legitimidad. Sin embargo, esta misma consecuencia se puede tornar negativa en cuanto a que este exceso de libertad por parte del decisor, si no se encuentra con un nivel parecido de responsabilidad y constricción, puede llevar a un caos autoritario y al decisor a la cárcel, si el sistema judicial funciona. Según Holmes, la teoría de la guerra justa dice que si se cumplen ciertas condiciones, es permisible ir a la guerra; y que si ciertas otras condiciones se cumplen, la manera en que uno conduce la guerra es moral. Pero no pregunta si el cumplir con todas las condiciones evita la injustificabilidad de la guerra en ciertas instancias¹¹⁷⁸, o si sin cumplir algunas condiciones la guerra pueda de todas formas estar justificada, pues la comprensión de las circunstancias también puede legitimar hasta cierto punto una guerra que en principio pareciera injustificable.

Como también MacIntyre nos dice con respecto al protagonista trágico, está claro que su decisión puede llevarse a cabo mejor o peor, con independencia de la elección realizada entre las alternativas rivales, *ex hypothesi* no hay elección *correcta* que pueda hacer. El protagonista trágico puede comportarse heroicamente o no, generosamente o no, con elegancia o sin ella, prudente o imprudentemente¹¹⁷⁹, y por tanto su acción puede ser más o menos justificable. De la misma manera, en el caso de la decisión de llevar a cabo la guerra de Irak, los procedimientos llevados a cabo por la administración, y la información que inevitablemente va apareciendo conforme va pasando el tiempo, convierte estos procedimientos en más o menos apropiados y la decisión en más o menos justificable. Wedgwood lo expresa de la siguiente manera:

¹¹⁷⁷ TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 149)

¹¹⁷⁸ Ver HOLMES, Robert L. (1989). Op. Cit., (p. 174)

¹¹⁷⁹ MACINTYRE, Alasdair (2001). Op. Cit., (p. 276)

Los desafíos de la guerra asimétrica, actores no estatales, y regímenes fallidos no excusan a ningún decisor de los deberes solemnes de la prudencia, o de intentar movilizar recursos de la maquinaria colectiva. Pero caracterizan situaciones que requieren que el sistema de la Carta se adapte a cambios peligrosos en relación a la amenaza y la capacidad, y que los estados democráticos también trabajen con ese fin¹¹⁸⁰.

Pero seguimos con la misma pregunta, ¿podemos *a priori* y sin la información suficiente juzgar (o prejuzgar) una decisión? O quizás la pregunta debería ser la siguiente: ¿podemos juzgar (o prejuzgar) una decisión *a priori* sin tener en cuenta las consecuencias directas o indirectas que nuestra decisión inevitablemente tuviera en un futuro más o menos próximo, cuando nuestros juicios fueran más o menos verificados? Nos dice Jordi Raich que lo que no es aceptable es que el Gobierno estadounidense, como institución, evada enfrentarse a los porqués, eluda cualquier responsabilidad política en los hechos y lance al pueblo a una venganza global haciendo más de psicólogos de grupo que de políticos. La confusión, el sufrimiento, la estupefacción no debe hacernos perder la prudencia, la capacidad de raciocinio, la lucidez, más necesarios que nunca en momentos como estos¹¹⁸¹, pero tampoco es aceptable, en mi opinión que la opinión pública juzgue sin hacerse responsable de la falta de justificación de sus propios juicios, o de la falta de alternativas a un tipo de política que critican¹¹⁸².

Según Luban, el problema no es sólo que una doctrina que permita la guerra anticipatoria amplíe la categoría de guerras permisibles. Es que amplía la categoría para incluir

¹¹⁸⁰ WEDGWOOD, Ruth (Jul., 2003). Op. Cit. (p. 585). La prudencia, para Kant, conlleva recordar que el fin dictado por la moral – que es la paz perpetua – “no puede ser realizado por medios violentos y precipitados, pero debe ser constantemente aproximado siempre y cuando se presenten oportunidades favorables”. Los hombres de estado deberían esperar hasta que llegue el momento, hasta que las cosas hayan llegado naturalmente al punto donde su medida pueda triunfar; antes de esto, probablemente fracasarán, desacreditando así la moral y quizás inintencionadamente causando una gran cantidad de sufrimiento. En otras palabras, de la misma manera en que la narración de Kant de la historia deja espacio para la acción moral, su narración de la política moral deja espacio para una sensibilidad prudente a las condiciones históricas. Sus escritos parecen ser, con respecto a esto, lo más parecido a los de un hombre de estado. (Ver KNIPPENBERG, Joseph M. (1993). Op. Cit., (p. 165))

¹¹⁸¹ RAICH, Jordi (Otoño-2001). Op. Cit., (p. 36). Otro argumento *a priori* es éste: Si no se maneja la situación con mucha prudencia, la respuesta de Washington puede desencadenar un ciclo de terror que provocará enormes sufrimientos sin resolver nada, tal como no lo ha resuelto en Israel. Si el pueblo estadounidense le da carta blanca al ejército y el Gobierno de EEUU. La violencia continuará y las víctimas seguirán siendo civiles inocentes. (Ver MATTHEWS, Robert (Otoño-2001). “El ataque de los fantasmas del pasado”, en *Papeles*, no. 75, (p. 16))

¹¹⁸² Walzer nos dice que muchos Estados insisten en que apoyan la reanudación de las inspecciones, pero mientras no estén dispuestos a respaldar sus palabras con el uso de la fuerza, su apoyo es cuestionable. (Ver WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 155))

situaciones en las que las cargas del juicio y las flaquezas del juicio juegan un papel inerradicable, pues simplemente no hay manera para los que toman las decisiones, incluso suponiendo que pretendan actuar de buena fe, de medir la posibilidad de una amenaza potencial con precisión alguna¹¹⁸³. El juicio es indeterminado, pues precisamente carece de toda la información relevante que lo podría convertir en un teorema demostrado. Así pues, continuamos sin tener nada que se parezca a un criterio sobre la base del que pudiéramos confiadamente distinguir un juicio bueno de uno malo; parece que no tenemos una idea muy explícita de cómo la facultad del juicio debe ser cultivada y alimentada; no tenemos una razón clara para creer que una facultad tal es, de hecho, una característica de la vida intelectual humana; y finalmente, no podemos dar cuenta directa de qué puede querer decir tener conocimiento en un sentido político, relevante a la acción y no-racionalista¹¹⁸⁴. Pero, el que nuestros juicios sobre los demás sean frecuentemente superficiales o injustos, carezcan de base o no estén confirmados, no quiere decir que nunca se deba juzgar en absoluto; o, de hecho, que uno pueda evitar hacerlo¹¹⁸⁵.

4.2.LA RESPONSABILIDAD Y EL JUICIO POLÍTICO

Ningún tiempo anterior nos puede dar una completa visión de por qué y cuándo luchar. Esto lo debemos componer nosotros por nosotros mismos¹¹⁸⁶.

La deliberada matanza de hombres y mujeres inocentes no se puede justificar simplemente porque sirva para salvar las vidas de otros hombres y mujeres¹¹⁸⁷.

La política es el dominio de la elección pública y responsable, y típicamente tenemos que elegir entre la guerra y la paz¹¹⁸⁸.

¹¹⁸³ Luban usa el término *cargas del juicio* de la misma manera que Rawls, para referirse a la inevitabilidad de que el juicio de diferentes personas sea diverso. Con *flaquezas del juicio* se refiere al hecho de que el juicio de las personas sobre asuntos de un gran momento y un riesgo elevado es raramente racional. (Ver LUBAN, David (2004). Op. Cit., (p. 227)). Podemos caer, como nos dice Elster, en la urgencia, que unida a la emoción puede causar creencias de baja calidad, que son menos confiables porque están basadas en menos información. (Ver ELSTER, Jon (2006). Op. Cit., (p. 7))

¹¹⁸⁴ Ver STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit., (p. 816)

¹¹⁸⁵ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. xix)

¹¹⁸⁶ TEMES, Peter S. (2003). Op. Cit., (p. 161)

¹¹⁸⁷ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 345)

¹¹⁸⁸ HAMPSHIRE, Stuart (2000). Op. Cit., (p. 81)

Sólo cosas inseguras como la prudencia, el juicio y la responsabilidad puede jugar el papel mediador en nuestras tareas¹¹⁸⁹.

4.2.1. La responsabilidad

La culpabilidad actúa no sólo como un coste sino como una fuerza psíquica que induce al individuo a racionalizar su comportamiento. Al llegar a un cierto punto, cuando los argumentos al otro lado llegan a ser demasiado fuertes y la racionalización se rompe, ocurre un cambio en el comportamiento. Aunque podemos muy bien decir que el cambio ocurre cuando la culpabilidad se vuelve insoportable, podríamos añadir que el punto en el que se convierte en insoportable es él mismo influido y de hecho *pospuesto por la culpabilidad*¹¹⁹⁰.

Thiebaut nos dice que la responsabilidad es la relación ética de un sujeto con respecto a sus obligaciones, pero también aquella categoría moral que establece que el valor de una acción no puede prescindir de sus efectos o consecuencias¹¹⁹¹. Weber contrapuso una ética de la convicción (basada en las propias convicciones éticas) a una ética de la responsabilidad (basada en los efectos de las acciones), típica del político. La responsabilidad, según Thiebaut, refiere tanto a lo que creemos ético como a cómo evaluamos los comportamientos a la vista de sus consecuencias, y es un término que aunque ha referido por antonomasia a los sujetos individuales, puede argumentarse también como responsabilidades colectivas¹¹⁹², pues, como nos dice Schwartländer, citando a Hofmeister, la responsabilidad es el aceptar las consecuencias de la propia acción, a la que el hombre como persona ética se siente interiormente obligado, pues

¹¹⁸⁹ ÁGUILA, Rafael del (2005). Op. Cit. (p 34)

¹¹⁹⁰ ELSTER, J. (1999). Op. Cit., (p. 304)

¹¹⁹¹ Interesante es la crítica que Sen le hace al consecuencialismo, como que pretende que tanto actor como observador de la acción vean *a priori* e incluso *a posteriori* las consecuencias de las acciones de la misma manera. Esto constituye a su entender una falacia. Lo que acaba afirmando es que no existe un conflicto básico entre la ética consecuencialista y la relatividad del agente al juzgar estados y acciones. (Ver SEN, Amartya (2004). Op. Cit., (p. 481-3))

¹¹⁹² THIEBAUT, Carlos (2000). Op. Cit., (p. 96). Es interesante ver cómo Schwartländer nos dice que aparentemente la responsabilidad aparece en la conciencia ética general en el lugar que hasta ahora había ocupado el deber, y quizás no se expresa en ninguna parte mejor el cambio del *ethos* histórico que en la creciente limitación, en la reducción del concepto del deber y al mismo tiempo en la acentuación y profundización del concepto de responsabilidad. (Ver SCHWARTLÄNDER, Johannes (1974). “Verantwortung”, en KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.-M., WILD, Ch. (ed.). Op. Cit., (p. 1577-8))

éstas se suman a la propia decisión voluntaria libre¹¹⁹³. Es un término que entra en relación con toda una serie de conceptos, como pueden ser la libertad limitada, la prudencia, determinadas consecuencias calculables (la historicidad), la vida en comunidad, el lenguaje, en fin, con todos estos conceptos que muestran el límite del conocimiento humano y que nos obligan a ser conscientes de nuestra reflexividad en el juicio.

Aunque quizás podamos decir que donde hay libertad, hay responsabilidad¹¹⁹⁴, ya que donde hay libertad de acción, y el hombre se decide a hacer algo, éste hombre debe estar sujeto a las consecuencias que sus acciones tienen, y debe poder ser hecho responsable (*accountable*) por esas acciones¹¹⁹⁵, también podemos decir que no existe una libertad absoluta (por toda una serie de limitaciones en las que ahora no entro¹¹⁹⁶), y por tanto

¹¹⁹³ *Ibid.*, (p. 1579). La cuestión radica en cómo se refieren las consecuencias intencionales de mi acción a las consecuencias previstas. Consideremos nuevamente el ejemplo de la acción tripartita de pulsar un botón, abrir una ventana y refrescar una habitación. Supongamos que una consecuencia ulterior de esta acción es la de que una persona que se encuentra en la habitación empiece a tiritar, siendo esto previsible por parte del agente. Su intención no era, sin embargo, hacer que otra persona tiritase. Era más bien, digamos, dejar que entrara aire fresco en la habitación. ¿Diremos en este caso que el agente *hizo* que otra persona tiritase, aun cuando su actuación no fuera intencional a tenor de la descripción dada? Tengo mis dudas sobre la existencia de criterios inequívocos de decisión. No cabe decir que de modo *no intencional* hizo tiritar a otra persona puesto que sabía que esto iba a ocurrir y estaba actuando intencionalmente. Pero tampoco sería correcto asegurar, sin mayores distinguos, que provocó intencionalmente la tiritona. Los distinguos pertinentes parecen ser, por otra parte, de carácter *moral*. Si el agente pudiera resultar inculpaado por lo que previera, aun cuando no pretendiera provocarlo, entonces la consecuencia prevista es algo hecho intencionalmente y de lo que ante nosotros resulta responsable. (Ver VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). *Op. Cit.*, (p. 115))

¹¹⁹⁴ Ver SAVATER, F. (1991). *Ética para Amador*. Ariel: Barcelona, (p. 113-4), cit. en ARAMAYO, Roberto R. (2003). “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *Isegoría*, vol. 29, (p. 33). En el texto de Grafstein se nos muestra que hay dos perspectivas de la acción, una individualista – el individuo actúa y crea así su contexto – y otra holista, en la que el contexto le muestra al individuo las posibilidades entre las que puede elegir. De la misma manera hay dos perspectivas (paralelamente) de la libertad, una individualista y otra holista (que en realidad es la que limita la libertad del individuo). Grafstein critica el intento de Arendt de unir ambas perspectivas, pues comenta que su concepción de la libertad es fuertemente dependiente de su síntesis de holismo e individualismo, y lo califica de contradictorio. (Ver GRAFSTEIN, Robert (Sep. 1986). *Op. Cit.*, (p. 473, 476))

¹¹⁹⁵ En relación a esto es interesante ver lo que nos tiene que decir Berlin, en el sentido de que la proposición de que no es razonable condenar a los hombres cuyas elecciones no son libres descansa no sobre un juego particular de valores morales (que otra cultura podría rechazar) sino sobre el nexo particular entre conceptos descriptivos y evaluativos que gobiernan el lenguaje que usamos y los pensamientos que pensamos. (Ver BERLIN, Isaiah (1969). *Op. Cit.*, (p. xxii-xxiii))

¹¹⁹⁶ Ver HAMPSHIRE, Stuart (1959). *Op. Cit.*, (p. 208). Los hábitos de pensamiento de un hombre no deben ser representados como productos de su voluntad, como si deliberadamente los hubiera elegido de un número que estuviera disponible para él originariamente. Ejercita su voluntad, y hace elecciones, sólo dentro de los hábitos familiares y las convenciones sociales de pensamiento y referencia que presenta las posibilidades abiertas para él. Nació con una herencia particular de convenciones de referencia, y sus

tampoco hay responsabilidad absoluta; un hombre no puede ser hecho responsable por toda y cada una de las consecuencias de *su* acción (si es que todas las consecuencias fueran aprehensibles, que tampoco lo son, pues como nos dice Tomás de Aquino, enfatizando algo que sólo está implícito en Agustín, cualquier acción puede tener malas consecuencias, sean cuales sean las intenciones del agente que la lleva a cabo¹¹⁹⁷); y sin embargo, este hecho no evita la capacidad del hombre de tomar decisiones (más o menos determinada o más o menos autónomamente) y de ser relativamente responsable de al menos algunas de las consecuencias de esas acciones, según se lo permite su imaginación moral, facultad esencial a este respecto¹¹⁹⁸, pues determinar la identidad de una acción moral conlleva el ejercicio de la imaginación moral que activa nuestra capacidad para imaginar posibles narrativas y descripciones a la luz de las que nuestras acciones puedan ser entendidas por los otros¹¹⁹⁹. La cuestión, por supuesto, está en cómo juzgaremos qué consecuencias podemos, hemos podido o podríamos calcular, y por tanto sobre qué consecuencias podemos ser responsables o ser hechos responsables. Y la respuesta posible no puede ser previamente determinada. Ahí está la contradicción, o incluso la tragedia¹²⁰⁰. Como nos dice Schick:

Suponga que proponemos describir las consecuencias que eran previsibles pero no previstas por el agente en la manera en la que él las habría visto de haberlas previsto. Hay poca promesa ahí. Prever también es un estado mental y así es también intencional. Ninguno puede prever un evento excepto bajo esta o aquella descripción. El experimento se reduce entonces a preguntar: si el agente hubiera previsto las consecuencias

hábitos de reflexionar sobre y criticar el comportamiento han sido adquiridas tan imperceptiblemente como sus hábitos originales de comportamiento. Los hábitos de crítica auto-consciente pueden modificar los hábitos de comportamiento. Pero los hábitos de crítica son ellos mismos sólo lentamente revisados por una mayor crítica y comparación, y por la comunicación con mentes que están fuera del círculo de la convención y de la costumbre en la que está confinado.

¹¹⁹⁷ HOLMES, Robert L. (1989). Op. Cit., (p. 149)

¹¹⁹⁸ GUERRA, M^a José (2003). “Responsabilidad ‘ampliada’ y juicio moral”, en *Isegoría*, vol. 29, (p. 48). Aunque de todas formas, como nos explica Elster, hay dos problemas para que la acción colectiva se convierta en cooperativa, el problema de la información y el de la indeterminación (Ver ELSTER, Jon. (Oct. 1985). Op. Cit., (p. 140)). Ambos problemas también son transferibles a la situación del juicio de las acciones con respecto a sus consecuencias.

¹¹⁹⁹ BENHABIB, Sheila (1990). Op. Cit., (p. 25-6)

¹²⁰⁰ El Prof. Álvarez afirma que se recurre con excesiva frecuencia para explicar situaciones indeseables mediante el socorrido expediente de los efectos no previstos, sin embargo, aunque el resultado no haya sido buscado con todos sus detalles y en todas sus consecuencias, en múltiples casos podemos albergar serias dudas sobre la ausencia de intencionalidad. (Ver ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1993). Op. Cit., (p. 94)). Sin embargo, también hay que tener cuidado en no atribuir responsabilidades basadas en presuposiciones de intencionalidad no comprobables.

bajo alguna descripción, ¿qué descripción habría sido? En la mayoría de los casos, no hay respuesta. Podría haberlas previsto de cualquier manera. (...) Un evento es frecuentemente previsible bajo cada una de las distintas descripciones. ¿Tiene alguna de estas descripciones prioridad sobre las otras? ¿Es la disyuntiva de éstas la descripción apropiada para el consejo sobre utilidad? ¿Es la descripción adecuada por el contrario su conjunción? De nuevo se nos hace parar¹²⁰¹.

Arendt nos dice lo siguiente:

Lo que resulta verdaderamente inoportuno es la idea de un comienzo *absoluto*, puesto que “un proceso que ocurra en el mundo podrá tener sólo un relativo primer inicio, ya que siempre se verá precedido por algún otro estado de cosas”; y esto es también cierto, naturalmente, en lo que concierne a la persona del pensador, en la medida en que yo, como pensante, nunca dejo de ser una apariencia entre apariencias, sin importar con qué grado de fortuna puedo haber extraído de ellas mentalmente¹²⁰².

La responsabilidad no es sólo admitir que determinadas consecuencias pudieron surgir a partir de la acción tomada por uno, sino también la rápida y directa actuación sobre esas consecuencias para el intento claro de restaurar el daño que pudieran haber ocasionado¹²⁰³. Hampshire nos dice, por una parte, que ninguna descripción de las cosas que me rodean puede ser completa y final: ninguna comunicación de sentimientos, o percepción de los sentimientos del otro, puede ser idealmente completa e idealmente adecuada. De ahí que ningún cálculo de las consecuencias de mis acciones puede ser idealmente completo y final¹²⁰⁴. Las consecuencias de las acciones nunca se pueden controlar¹²⁰⁵. Pero por otra parte también nos dice que no podemos escapar a la carga de la intención, y por ello de la responsabilidad, que es otorgada por el conocimiento de lo

¹²⁰¹ SCHICK, Frederic (1994). Op. Cit., (p. 255, 256)

¹²⁰² ARENDT, H. (1984). Op. Cit., (p. 282). Una breve disquisición sobre la visión de Arendt de la acción en relación a la responsabilidad la encontramos en GUERRA, M^a José (2003). Op. Cit., (p. 40)

¹²⁰³ También para la restauración del daño existen varias versiones acerca de lo que es apropiado hacer. Vinjamuri y Snyder establecen una triple clasificación en relación a los crímenes de guerra entre los legalistas, que establecen que los tribunales internacionales para los crímenes de guerra son los que mejor cuidan de las tomas de responsabilidad y de que no se vuelvan a cometer estos crímenes, en oposición a los pragmático-consecuencialistas, que ven que estos tribunales pueden tener consecuencias indeseadas y que la justicia transicional puede tener resultados más positivos en el futuro y la postura desde la psicología emocional, que abogan por la catarsis emocional de las víctimas y la aceptación de la culpa por los verdugos, estableciendo un consenso sobre los abusos pasados. (Ver VINJAMURI, L. & SNYDER, J. (2004). Op. Cit., (p. 348-356)

¹²⁰⁴ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 68)

¹²⁰⁵ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 129)

que se está haciendo, es decir, por el reconocimiento de la situación que a uno le confronta y de la diferencia que la acción de uno provoca. Tan pronto como realice lo que estoy haciendo, ya no lo estoy haciendo no intencionadamente. Y en virtud de esta nueva conciencia, mi acción puede que necesite ser redescrita, incluso aunque yo continúe con “las mismas” actividades como antes – “las mismas”, es decir, visto desde el exterior, sin atención a la intención. Aquello que comenzó como observación imparcial se torna en algo diferente; el conocimiento llega a ser decisión¹²⁰⁶. Parece por lo tanto que es a través de los varios grados de auto-conciencia en la acción, a través del conocimiento más y más claro y explícito de lo que estoy haciendo, que llego a ser relativamente libre, libre en el sentido de que mis realizaciones o bien directamente se corresponden a mis intenciones, o bien son atribuibles a mi incompetencia o falta de poder en la ejecución, que puede ser o no venial. Así pues, un hombre llega a ser más y más un agente libre y responsable cuanto más sepa en cualquier momento lo que está haciendo, en cualquier sentido de esta frase, y cuanto más actúa con una intención definitiva y claramente formada. Es en este sentido menos libre cuanto menos sus realizaciones reales se correspondan a cualquier intención claramente formada suya propia¹²⁰⁷. Pero la cuestión es que un conocimiento total no es posible en un horizonte creíble de tiempo, ni por tanto una responsabilidad y libertad absolutas son posibles, pero sí la acción más o menos prudente. ¿Podemos de hecho ver una relación entre la responsabilidad y el juicio reflexivo, como expresión de la prudencia en la evaluación del contexto para, o de, una acción y como falta de libertad de elección individual?

Hampshire nos dice que el más poderoso de todos los argumentos contra la realidad de la libertad humana es el que sugiere que comúnmente no sabemos lo que estamos intentando hacer, y no somos conscientes de la tendencia de nuestras acciones, en un

¹²⁰⁶ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 175). Un punto muy interesante es el que establece Searle en relación a la identificación entre la intención y la responsabilidad, que él considera un error, pues mantenemos que la gente es responsable de muchas cosas que no intentan y no mantenemos que sean responsables de muchas cosas que intentan. Un ejemplo del primer tipo es el del conductor que imprudentemente atropella a un niño. Él no intenta atropellar al niño pero se le considera responsable. Y un ejemplo de lo último es el hombre al que se le fuerza con un arma a firmar un contrato. Tuvo la intención de firmar el contrato pero no es considerado responsable. (Ver SEARLE, J.R. Op. Cit., (p. 115))

¹²⁰⁷ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 177)

amplio dominio de nuestro comportamiento¹²⁰⁸, con la conclusión obvia de que no siendo conscientes siempre de nuestras intenciones al actuar, no podemos *siempre* exigir responsabilidad, ni a otros ni a nosotros mismos, en relación a todas las posibles consecuencias de nuestras acciones, o siquiera en relación a acciones que quizás no pretendiéramos. Pero esto, ¿cómo se juzga?

Según Schwartländer, las muy diferentes posiciones acerca de la responsabilidad, todas ellas acentúan la *historicidad* del ser humano, en el sentido de que el hombre vive en un mundo abierto y cambiante, para el que él mismo es responsable. Más allá asentían que el ser humano es autónomo si bien ligado a la naturaleza y a la historia; y en esta autonomía pone su dignidad, la cual sólo puede comprobar en cuanto que se comporta responsablemente en relación a la naturaleza y la historia. Finalmente todos acentúan el significado del lenguaje. Es el medio en el que y a través del cual se realiza el responsable estar-en-el-mundo del ser humano. El lenguaje se convierte en expresión por excelencia de la responsabilidad, en cuanto que responsabilidad (*Verantwortung*) significa: dar respuesta (*Antwort geben*) como un *sich verantwortens* (responsabilizarse). La esencia del lenguaje es: diálogo, hablar a alguien y responder. Es por eso esencial para el hombre, ya que en ella se verifica como ser responsable (*ver-antwortlich*). A través de esto indica el estar-unos-con-otros (*mitteinandersein*) como constitución fundamental del ser humano¹²⁰⁹. Pero no sólo es el lenguaje una expresión de responsabilidad, sino que es

¹²⁰⁸ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 178). Al menos dos condiciones son necesarias para decir de un hombre que es un agente relativamente libre y responsable para sus acciones. Primero, que sepa generalmente claramente qué está haciendo; y esta condición no puede ser realizada a menos que él sepa su propia situación en el mundo y generalmente reconozca las características relevantes de la situación que le confronta en cualquier momento. Segundo, debe haber una esfera comparativamente amplia de realizaciones abiertas para él, en las que tendría éxito si lo intentara, ninguna de las cuales ha sido hecho inelegible por las acciones e instituciones humanas. Pero ¿son estas dos condiciones juntas condiciones suficientes para decir que un hombre es un agente libre y responsable? Esta pregunta es ordinariamente tomada como que es el problema de la voluntad libre (*Ibid.*, p. 181)

¹²⁰⁹ SCHWARTLÄNDER, J.. "Verantwortung", en KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.-M., WILD, Ch. (ed.) (1974). Op. Cit., (p. 1580). Y añade que la responsabilidad es necesariamente universal. Es decir, responsable es el hombre hacia el mundo en el que vive, sea éste el mundo de la familia, de la empresa, de la comunidad, de la política o cualquier otro. Este mundo abarca todas las relaciones de la vida humana, y desde éstas se condiciona esencialmente la responsabilidad del ser humano. 1) Se trata de una situación que es influenciable por los hombres. La responsabilidad se refiere a la acción humana, en cuanto que siempre tiene lugar en la esfera de las posibilidades y aquí a través de una elección selectiva toma una dirección. 2) La responsabilidad supone que los sucesos y comportamientos deberían ser de otra forma, que las apariciones negativas están endeudadas. 3) Se muestra que estos sucesos actúan sobre más personas que sólo las pocas a las que la acción endeudada les aparece como demostrable. (*Ibid.*, p. 1581-2)

acción en sí misma, y como acción relativamente autónoma debe también asumir responsabilidades, pues no sólo somos responsables de lo que hacemos, sino también de lo que decimos. La opacidad del lenguaje y de la acción reclama la misma forma ética¹²¹⁰. De hecho, al comunicar algo, se hace esto siempre intencionalmente. Hay relaciones muy complicadas entre la intención con la que yo habitualmente digo o escribo algo en una ocasión particular, y mi intención de que las palabras usadas deberían ser entendidas de una manera particular. Estas relaciones han sido sobre-simplificadas desgraciadamente, según Hampshire, con serias consecuencias en la ética y la estética. Nadie puede negar que yo decido decir y escribir esto-y-aquello por una razón práctica u otra, y que yo debo aceptar la responsabilidad de hacerlo. Yo soy responsable de comunicar esta pieza de información a ti en este momento particular, y también de ponerlo en estas palabras¹²¹¹. Pero esta responsabilidad, como veremos, no es absoluta, pues aunque puedo calcular algunas de las consecuencias de mis acciones (palabras en este caso) y puede que otras me sean atribuibles, aunque no hayan sido directamente calculadas por mí, hay aún otras que se salen de mis competencias inevitablemente. Él mismo dice que en el acto de hablar, como en cualquier otra acción, puede que no siempre sea consciente de lo que estoy haciendo, y puede que confunda la verdadera naturaleza y los efectos inmediatos de mi acción en hacer esta afirmación. Alternativamente puede ser que yo estuviera diciendo algo diferente que lo que pretendía decir, ya que no era consciente en el momento de las implicaciones necesarias de mi afirmación¹²¹². Y entonces, ¿sigue uno siendo responsable?

Pero además del lenguaje como expresión y objeto de la responsabilidad, ésta sólo es posible en una comunidad, en cuanto a que nuestras acciones afecten a los demás. Y así

¹²¹⁰ KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 39). Como Terence Irwin nos hace saber, en cita de Nussbaum, 1) Aristóteles tiene una “teoría simple” de la responsabilidad según la cual una acción es responsable si y sólo si está causada por las creencias y deseos de la criatura, que operan como razones. 2) Pero Aristóteles elabora también una “teoría compleja” de la responsabilidad en la que establece condiciones más estrictas: una acción es responsable si y sólo si es la acción voluntaria de una criatura capaz de deliberación o *prohairesis*. (NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 366). Ver también CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 78), donde se resume nuevamente la diferenciación de Irwin)

¹²¹¹ HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 137-8). Searle nos dice que no conoce un criterio claro para distinguir entre aquellos aspectos de las acciones intencionales bajo las cuales son acciones inintencionales y aquellos aspectos de las acciones intencionales bajo las cuales el evento no es una acción en absoluto. (Ver SEARLE, John R. Op. Cit., (p. 113-4))

¹²¹² HAMPSHIRE, Stuart (1959). Op. Cit., (p. 145)

añade Schwartländer que para la experiencia de la responsabilidad es característico su trascender. Una responsabilidad concreta hacia una cosa remite a la responsabilidad hacia un *mitweltliches Dasein* (estar-ahí con el mundo)¹²¹³. O, como nos dice Cruz, la responsabilidad, como nos recuerda la etimología del término, es estructuralmente intersubjetiva. Sin un ante quién responder, esto es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible. Se hace uno responsable de los daños causados al ambiente o al otro, donde se realizan las consecuencias de las acciones. Y hacerse responsables es además del reconocimiento, el intento de reparación de los daños. El dolor no es determinado, ni está ahí simplemente para ser sufrido, sino que además de no quedar impune, debe ser subsanado¹²¹⁴. Así pues podemos decir que la responsabilidad es tomar conciencia y actuar en consecuencia. Actuar en consecuencia es ser consciente de los posibles efectos de nuestros actos, teniendo en cuenta que la posibilidad de este conocimiento es limitada, pues los conceptos de conocimiento y de juego de lenguaje están interrelacionados¹²¹⁵. ¿Qué es ser consciente? Saber de uno mismo, y *uno mismo* es el yo y el contexto en el que vive, que no es definible mayormente. La responsabilidad, pues, depende del sujeto(-objeto) y de su contexto, ya que las consecuencias se producen en ese contexto, pero éste no es absolutamente definible, sino solo relativamente definible, y de ahí nuestra dificultad de establecer tanto el sujeto como el objeto de la responsabilidad, pues éstos se confunden en las circunstancias, y convierten la acción y la consecuencia en indistinguibles¹²¹⁶.

¹²¹³ SCHWARTLÄNDER, Johannes. “Verantwortung”, en KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.-M., WILD, Ch. (ed.) (1974). Op. Cit., (p. 1587)

¹²¹⁴ CRUZ, Manuel (2003). “Cuando son muchas las voces”, en *Isegoría*, vol. 29, (p. 7). Ver también GUERRA, M^a José (2003). Op. Cit., (p. 36)

¹²¹⁵ WITTGENSTEIN, L. (1969). Op. Cit. [560] (p. 74)

¹²¹⁶ Ver también BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 85). Según Schopenhauer, nadie puede pretender disculpar y transferir su culpa hacia los motivos que condicionaron necesariamente su acción, pues las circunstancias hubiesen determinado un desenlace bien distinto si el sujeto hubiera sido de otra manera y tuviese otro carácter. (*Los dos problemas fundamentales de la ética*. Pilar López de Santa María (ed.), Siglo XXI: Madrid, 1993). Al contrario que Rousseau, para quien culpa y responsabilidad pueden andar cada una por su lado, Schopenhauer piensa que los remordimientos por un sufrimiento infligido a otro constituyen una piedra de toque fundamental para compulsar nuestro comportamiento ético, el cual no consiste sino en hacernos responsables de todos aquellos actos que tengan una significación moral, subrayando, eso sí, el hecho de que, con ello, estamos respondiendo de aquello que realmente somos. (Ver ARAMAYO, Roberto R. (2003). Op. Cit., (p. 30))

4.2.2. Atribución de responsabilidad

Según Walzer, la asignación de responsabilidad es la prueba crucial del argumento a favor de la justicia debido a que, en el caso de que la guerra no se desarrolle bajo los auspicios de la necesidad sino, como sucede con mayor frecuencia, bajo la égida de la libertad, los soldados y los hombres de Estado tienen que realizar elecciones que, a veces, son de tipo moral. No puede haber justicia en la guerra si en último término no hay hombres y mujeres responsables¹²¹⁷, es decir, donde no hay responsabilidad tampoco hay justicia, sin embargo, donde hay responsabilidad no podemos afirmar, en mi opinión, la existencia de justicia, sino sólo la existencia de la moral, cuyas definiciones y diferencias ya vimos anteriormente. Walzer sigue diciendo que la cuestión que aquí se plantea responde a la responsabilidad moral; lo que nos preocupa son los aspectos censurables de la conducta de los individuos, no su culpabilidad o inocencia legal. Sin embargo, gran parte del debate sobre la agresión y los crímenes de guerra se han centrado en estos últimos aspectos y no en los primeros¹²¹⁸. La culpabilidad legal es un asunto que remite a reglas definidas, a procedimientos bien conocidos y a jueces investidos de gran autoridad, mientras que la moralidad no es más que un debate interminable, en el que cada interlocutor tiene el mismo derecho que los demás a sostener su opinión¹²¹⁹. Lo que me ha interesado a lo largo de todo este trabajo ha sido el ver cómo en ausencia de principios claros y determinantes, podemos juzgar las acciones de determinados decisores políticos, y cómo podemos a través del juicio atribuir una cierta responsabilidad a los sujetos cuyas acciones o decisiones juzgamos.

En relación con la guerra de Irak, la irresponsabilidad posiblemente lleva a la injusticia, pero la toma de responsabilidad, sólo a la prudencia en relación a las reivindicaciones de

¹²¹⁷ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 381). Llanque añade a esto un punto importante: nos dice que la casualidad rige la hora y exige del actuante mucha flexibilidad, haciendo muy difícil la toma de responsabilidad en democracia, es decir, la posibilidad de atribución de responsabilidades por parte del parlamento en tiempos de guerra se reduce, pues con la intervención de la fuerza militar los sucesos adquieren una lógica propia, que es justificada mediante conceptos democráticos, que a su vez dificultan una vez aprobados como razones para ir a la guerra la firma de la paz. (Ver LLANQUE, Marcus (2006). Op. Cit., (p. 255, 258))

¹²¹⁸ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 381-401)

¹²¹⁹ *Ibid.*, (p. 382)

la opinión pública y los medios. El juicio *a priori* difícilmente puede atribuir responsabilidad a la decisión (que no la acción) de llevar a cabo dicha guerra, de manera más o menos fraudulenta, según los que juzgan. Será más bien *a posteriori* cuando seamos capaces de ver los resultados de dicha campaña y compararlos con las justificaciones que nos hubiera dado, en este caso, la administración norteamericana para llevar a cabo esta guerra, cuando seamos capaces de juzgar si esas justificaciones se correspondieron (al menos relativamente) con la *verdad*, y cuando pidamos explicaciones y atribuyamos responsabilidades a los líderes que la llevaron a cabo. Luego la atribución de responsabilidades es el resultado del juicio (en una u otra forma) que establece la propiedad de las justificaciones, su coherencia en relación a la acción y el análisis de las consecuencias. A partir de aquí se pueden pedir responsabilidades¹²²⁰.

Bush dijo en las Azores, el 16 de marzo del 2003:

Estamos comprometidos a la meta de un Irak unificado, con instituciones democráticas en las que los miembros de todos los grupos étnicos y religiosos sean tratados con dignidad y con respeto¹²²¹.

Hoy por hoy esto no parece más que una utopía. Y las constantes reiteraciones por parte de la administración estadounidense de que la situación post-Saddam, aún y todo, es mejor al régimen de dicho dictador es, al menos, discutible. Las críticas en el sentido de que la administración estadounidense no calculó bien las consecuencias de la guerra de Irak, me parecen un paso adelante demasiado atrevido, al menos a mí poseedora de una información limitada y no completa¹²²². No puedo decir qué consecuencias calcularon *a priori* y cuáles se les fueron de las manos. No puedo criticar a nadie por no ser futurólogo, aunque sí puedo criticar a alguien por no ser lo suficientemente prudente;

¹²²⁰ Según Buchanan y Keohane, tanto los defensores de la acción como los opositores deben ser hechos responsables después del hecho, para examinar la coherencia de sus afirmaciones previas y la proporcionalidad de sus acciones. Según ellos es ésta la manera de asegurar la justicia de las reglas que gobiernan el uso anticipatorio de la fuerza. (Ver BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 1))

¹²²¹ George W. Bush, "Monday "Moment of Truth" for World on Iraq", Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹²²² Ver la intervención de Kemp (director de programas estratégicos regionales, Centro Nixon) en el "Symposium: war in Irak", en *Middle East Policy*, vol. IX, No. 4, Diciembre 2002, en el que comenta que ha habido un énfasis deliberado sobre el mejor escenario posible: apoyo exterior e interior y la guerra va bien, pero mucho menos análisis del peor caso (no apoyo y la guerra va mal).

pero de nuevo este juicio no es absoluto, sino que se deriva de *mi* comprensión de la prudencia a partir de datos particulares. Pues también Bush y su administración pensaban que estaban actuando de manera “responsable”, al menos, de cara a la opinión pública, hacia la que así lo expresaban. “Somos bien conscientes de la opinión pública internacional, de su preocupación. Y también somos muy bien conscientes de nuestras responsabilidades y obligaciones. Si Saddam Hussein quiere desarmarse y evitar las serias consecuencias de las que ha sido avisado por las Naciones Unidas, puede hacerlo. Y nada en nuestro documento, ni en nuestro discurso, puede prevenirle de hacerlo, si lo quiere”¹²²³, es decir, si Saddam no se desarma, los EEUU *tienen* que intervenir por la paz y la seguridad de todos – *deben* prevenir el mal que se deriva de sus posibles acciones. Aquí entra en juego la diferenciación arendtiana entre el poder (*Macht*), la fuerza (*Stärke* o *Kraft*), la autoridad y la violencia (*Gewalt*), en la que está gran parte de la razón de la atribución de la responsabilidad¹²²⁴. Pues la autoridad como reconocimiento del poder basado en la fuerza, pero no en la violencia, es la divisa de un estado legitimado, cuyas decisiones están más o menos respaldadas, y que puede responder ante los juicios de sus juzgantes.

Me parece interesante la aproximación de Sapiro a la cuestión de la responsabilidad / irresponsabilidad de establecer la guerra preventiva como estrategia de seguridad nacional. Ella nos dice que mirando más allá de Irak, ha sido sugerido que no hay nada malo en elevar a pronunciamiento público lo que siempre ha sido una opción teórica para un estado que cree que sus intereses de seguridad vital son amenazados. Pero ser tan abierto y directo sobre la propensión a usar la fuerza puede ser desestabilizador. Primero, crea ciertas expectativas de que los Estados Unidos reaccionarán de una manera particular, lo cual puede convertirse en una profecía de auto-cumplimiento porque será más duro evitar la fuerza si los esfuerzos diplomáticos yerran al producir una solución rápida o incluso se podría ceder con más facilidad. Segundo, aprovisiona de combustible la animosidad contra los Estados Unidos alrededor del mundo, particularmente en el mundo musulmán, y puede inintencionadamente engendrar una nueva generación de

¹²²³ George W. Bush, “Monday “Moment of Truth” for World on Iraq”, Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹²²⁴ ARENDT, Hannah (2003 (1ª ed. 1970)). Op. Cit., (p. 45-7)

terroristas¹²²⁵. Finalmente, capacita a otros países para usar el precedente para tratar situaciones que perciban como amenazantes de su seguridad, con un efecto desastroso. Pakistán, India, Corea del Norte, y China son ejemplos de países que podían encontrar utilidad en adoptar una doctrina de la guerra preventiva para asegurar su seguridad, con consecuencias potencialmente catastróficas¹²²⁶. Lo que ella trata de afirmar es que no es la guerra de Irak la que se puede tratar desde el punto de vista de la responsabilidad, sino la misma guerra preventiva como generalización de una estrategia de seguridad.

Sin embargo, sería demasiado fácil pensar desde una “ética de principios relativista”, es decir, desde la creencia de que la administración ha actuado responsablemente, porque cuando argumentaron la guerra lo hicieron creyendo que actuaban para defender toda una serie de valores, entre ellos el de la seguridad, y que justamente su no ir a la guerra constituiría una irresponsabilidad. Sería demasiado fácil, entre otras cosas, porque nos impediría responsabilizar a cualesquiera actores por sus acciones, responsabilizarse a sí mismos, o incluso darle un sentido a la palabra “responsabilidad”. Tampoco sería adecuado, en mi opinión, hacer responsable a un actor, porque sus acciones no se corresponden con, o no entran en la estructura de, mis valores morales, éticos, culturales, o como se quiera llamarlos, pues también en este caso el término “responsabilidad” perdería todo su sentido. Sin embargo, sí podemos pedir cuentas a los actores que actúan, ya sea creyéndose responsables o no, cuando *a posteriori* vemos cómo sus decisiones se correspondían con las justificaciones que dieron, y cómo éstas se correspondían (de manera más o menos fija) con los hechos que describían. En este caso, en relación a Irak, 1) la afirmación de la existencia de armas de destrucción masiva y de relaciones de Saddam con AlQaeda ha sido falseada, 2) la necesidad de llevar a cabo una guerra preventiva, por tanto, también, 3) la justificación de la guerra como intervención humanitaria, después de un régimen autoritario como el de Saddam, es al menos discutible al ver todos los días en las noticias de la televisión y de los periódicos la tremenda situación de inseguridad y violencia que vive el país (por no hablar de los

¹²²⁵ Ver artículo del New York Times, publicado el 24 de septiembre, 2006, “Spy Agencies Say Iraq War Worsens Terrorism Threat”, por Mark Mazzetti, en <http://www.nytimes.com/2006/09/24/world/middleeast/24terror.html>

¹²²⁶ SAPIRO, Miriam (Jul., 2003). Op. Cit., (p. 605)

escándalos de ultrajes y torturas en las cárceles iraquíes y de las prisiones secretas de la CIA, además de las recientes masacres en ciudades iraquíes como Haditha, etc.)¹²²⁷, y 4) por tanto, la legitimación moral y/o ideológica que se traduciría de las tres anteriores queda absolutamente disminuida. Son estos hechos, comprobados *a posteriori*, los que hacen posible que pidamos ciertas responsabilidades a los *decisores*, quienes quiera que estos sean, o al menos a sus caras más o menos visibles.

De aquí a afirmar que mintieron con alevosía es un paso que yo no me atrevería a dar, como ya he explicado de varias maneras anteriormente. Bush, por supuesto, le deja toda la responsabilidad a Saddam, diciendo que “Saddam Hussein puede dejar el país, si está interesado en la paz. ¿Ves?, la decisión a hacer es suya. Y ha sido suya a través de todo el proceso de decisión del uso de fuerza militar. Debió decidir si iba a desarmarse, y no lo hizo. Puede decidir si quiere dejar el país. Estas son sus decisiones a hacer. Y hasta ahora ha hecho malas decisiones”¹²²⁸. La responsabilidad, yo diría, es una responsabilidad compartida entre Saddam y su régimen y Bush y su administración (e inteligencia). La colaboración de Saddam nunca pareció ser perfecta (hasta muy al final del proceso), y la decisión de llevar a cabo una guerra por parte de EEUU y sus aliados quizás no estuviera lo suficientemente sopesada. Como nos dice Ignatieff, la idea de una responsabilidad que proteger, también implica una responsabilidad que prevenir y una responsabilidad que mantener. A la acción, especialmente de un tipo coercitivo, le falta la legitimidad a no ser que todo esfuerzo haya sido hecho para advertir la catástrofe; una vez la acción es tomada, su legitimidad depende de permanecer en curso hasta que la situación esté mejorando¹²²⁹. O, como nos lo dice Walzer, la discusión sobre los fines es similar a la discusión sobre los riesgos: una vez hemos actuado de manera que nuestra actuación tiene importantes consecuencias negativas para otras gentes (incluso cuando también hay

¹²²⁷ Según Stromseth, una intervención humanitaria legítima debería tener un plan de éxito razonable en parar las atrocidades que provocaran la intervención en primer lugar. (Ver STROMSETH, J. (2003). Op. Cit., (p. 268)). Sin embargo, cómo sabemos que un plan tal no existía, pero que no sirvió de nada una vez producida la intervención. ¿Se nos ocurriría una forma mejor en ese momento anterior de lo que posteriormente habría de ocurrir para evitarlo? Yo me mantengo en la duda.

¹²²⁸ George W. Bush, “Monday “Moment of Truth” for World on Iraq”, Azores (Portugal), 03/16/2003, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/03/20030316-3.html>

¹²²⁹ IGNATIEFF, M. (2003). “State Failure and Nation-Building”, en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (p. 320)

consecuencias positivas), no podemos irnos sin más¹²³⁰, debemos pues ser responsables. Y el ser responsable *a posteriori* quiere decir aprobar una serie de exámenes por parte de la administración Bush, en los que los ciudadanos deberíamos insistir: primero, la administración debe estar preparada para gastar el dinero necesario para la reconstrucción; segundo, debe estar comprometida a la debaaficación y a la igual protección de los grupos étnicos y religiosos diferentes de Irak; tercero, debe estar preparada para ceder poder a un gobierno legítimo y genuinamente independiente iraquí que pudiera incluso, si el orden fuera en ese camino, dar sus contratos de petróleo a europeos más que a compañías americanas¹²³¹. Buchanan y Keohane son quizás un ápice más realistas, cuando abogan por tres principios que designen instituciones para gobernar el uso anticipatorio de la fuerza: la *efectividad* (la institución debería efectivamente promover el uso responsable de la fuerza para prevenir violaciones masivas de derechos humanos básicos, sin mirar de quiénes son los derechos que son amenazados, pero añaden a esto que sólo a aquellos estados con historiales decentes en la protección de derechos humanos básicos se les permitiría participar en los procesos institucionales para el control del uso de la fuerza anticipatoria), *respeto mutuo* por todas las personas (estar preparados para ayudar a proteger los derechos humanos básicos de todas las personas es un camino importante en el que mostramos respeto) e *inclusividad* (dar a todos los estados acceso a la participación en los procesos institucionales para controlar el uso anticipatorio de la fuerza, mientras que la necesidad de alistar a los agentes que tienen un compromiso sincero y una comprensión real de los derechos humanos favorece una participación restringida)¹²³², pero también establecen el estándar fundamental de responsabilidad, que es: 1) que los estados deben actuar de manera que respeten y protejan los derechos humanos de todas las personas, y la acción anticipatoria justificada debe incluir estándares de cómo se debe aplicar la fuerza anticipatoria de manera que refleje el compromiso cosmopolita hacia los derechos humanos básicos, 2) el compartir información, para corregir creencias falsas pero también para reducir el uso oportunista

¹²³⁰ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 41-2)

¹²³¹ WALZER, Michael (Winter 2004). “Just and Unjust Occupations”, www.dissentmagazine.org/menutest/articles/wi04/walzer.htm

¹²³² BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 11)

de la fuerza, 3) la introducción de sanciones por la violación de los estándares¹²³³. El problema es que hay muchos sujetos que hacer responsables por su falta de transparencia en la puesta a disposición de información, difícilmente los estados aceptarán su falta de respeto por los derechos humanos, y aunque existan reglas y normativas acerca de cuándo y cómo aplicar la fuerza preventiva a un conflicto, los vacíos legales que sin duda existirán (porque, como hemos dicho, la aplicación de los mismos a un contexto y su variabilidad por consiguiente hacen que su interpretabilidad cambie con la circunstancia) harán difícil una neutralidad por parte de cualquier institución que, a la hora de querer establecer sanciones, no se vea acusada de estar a uno u otro lado de la opinión pública general.

De todas formas estos dos autores establecen algo que me parece muy interesante y en lo que, según mi opinión, valdría la pena profundizar, y es la responsabilidad *ex ante* y *ex post*, es decir, la responsabilidad que un estado adquiere a la hora de justificar una guerra anticipatoria antes de llevarla a cabo, y la responsabilidad que se le atribuye una vez hecha, y que debe ser reportada al cuerpo institucional que autorizó sus acciones. Dependiendo de su justificabilidad *a posteriori*, se establecería una especie de régimen de sanciones, que tendría en cuenta los estados que votaron a favor o en contra cuando se discutió si se debería llevar a cabo dicha guerra¹²³⁴. Una pregunta se mantiene abierta: presupuesto que la información con la que contaban los diferentes estados fuera diferente y variable en su grado de completitud (nunca absoluta), ¿hasta qué punto podemos acusar o juzgar a un estado por haber mantenido una posición u otra? Y ¿deberíamos considerar a cualquier estado igual, sin importar su fuerza militar y económica, ni los riesgos que comporta el entrar en la guerra o permanecer en lo que éste considera que es un *status quo* que le favorece? En otras palabras, ¿podemos encontrar factores minimizadores de la responsabilidad que en teoría podemos atribuir a los diferentes actores colectivos o incluso individuales?¹²³⁵.

¹²³³ *Ibid.*, (p. 12)

¹²³⁴ *Ibid.*, (p. 13)

¹²³⁵ Personalmente me da la impresión de que el texto de Buchanan y Keohane, aunque muy sugerente e interesante, está muy dirigido a dar una respuesta a las preguntas por la legitimidad de la guerra de Irak, llevada a cabo por los EEUU a partir de marzo del 2003, y quizás está un tanto falto de pensamiento teórico fundamental que posibilitaría verles las tres patas a las soluciones que tan fácilmente exponen en el texto,

4.2.3. Responsabilidad de los atribuidores

Los atribuidores son los que juzgan. Los que juzgan pueden ser jueces, opinión pública, medios, o simplemente todo individuo que se dirige a comprender una acción o decisión y que comunica su opinión acerca de la misma a otro. Hoy en día, las filosofías morales dominantes buscan reglas para la guía de la vida moral – utilitarismo, ley natural, el imperativo categórico kantiano. Cada una de ellas de alguna manera priva al sujeto que juzga de responsabilidad al proveer reglas para la mera subsunción de casos particulares¹²³⁶, pues el balance de particulares dados y su ajuste cuidadoso a las demandas de un universal elusivo – un universal bajo el que el particular casi no puede ser subsumido- son, entonces, problemas de la responsabilidad del sujeto que juzga. Donde el universal evita esta responsabilidad por parte del sujeto, la responsabilidad personal por el juicio está seriamente cercenada¹²³⁷, es decir, el sujeto que juzga debe también hacerse responsable de sus propios juicios, de su particular ajuste de lo singular a lo universal, en cuanto a que su juicio es reflexivo, ya que como hemos visto anteriormente, el juicio es opinión comunicada, y la comunicación, establecida por uno u otro juego del lenguaje, es por su parte también una acción, es la creación de un principio dinámico a partir de un particular. Como tal acción tiene consecuencias, y entre ellas las

es decir, no existe una solución al conflicto, hay muchas interpretaciones posibles, hay muchas lecturas; y aunque una institución que regule la toma de responsabilidad por parte de los estados sería muy deseable, su normativa no puede quedar más que indeterminada y dependiente del contexto, de manera más o menos evidente. Pues básicamente su solución es la estrategia de la democracia ateniense, en la que el ciudadano elegido como político, al final de su mandato tenía que dar cuentas de lo que había hecho y de cómo lo había hecho, debía hacerse responsable de su ser político, para después recibir los elogios o las sanciones. Pero, ¿quién garantiza el buen funcionamiento, y la sinceridad política, de esto? Ellos mismos, en los modelos de toma de responsabilidad que ofrecen, nos dice que puede no ser políticamente realizables en el presente, incluso aunque los hayan diseñado teniendo en cuenta un mundo no ideal de estados primariamente auto-interesados. Son los siguientes: responsabilidad sin veto (basado en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas), responsabilidad a pesar del veto (basado en el Consejo de Seguridad que crea un órgano que juzga la justificabilidad de ir a la guerra *ex ante ex ante ex ante* y *ex post*), un papel para una coalición democrática (esta es la alternativa que ambos autores ven como la más defendible, que es poner en funcionamiento el modelo 2 suplementado por el apoyo de una coalición de estados razonablemente democráticos, excluyendo a aquellos estados que invariablemente violan los derechos humanos, pues su mayor ventaja es que provee la posibilidad de decisiones responsables para usar la fuerza anticipatoria si el Consejo de Seguridad falla al hacerlo). Un criterio común tendría que ser el criterio común del daño que debe ser anticipado. (Ver *Ibid.*, (p. 15-8))

¹²³⁶ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 110)

¹²³⁷ *Ibid.*, (p. 112)

que pudieron ser calculadas requieren la toma de responsabilidad por parte del actor o decisor¹²³⁸. Los modelos de juicio moral deben rendir cuentas ante las exigencias de una ética de la responsabilidad¹²³⁹. Beiner añade que si el juicio reflexivo en general es definido por la asunción de una responsabilidad inalienable por parte del sujeto que juzga por mediar entre particulares dados y un universal elusivo, entonces el juicio político como tal es distinguido por la cualidad mayor de esta responsabilidad. A veces, esta responsabilidad se eleva al punto donde toma una dimensión trágica, de manera que una teoría del juicio político llega a ser inseparable de la provisión de dar cuenta de la responsabilidad trágica¹²⁴⁰. La tragedia se produce ante la imposibilidad de tomar absoluta cuenta de las consecuencias de nuestras acciones, sean éstas en forma de acciones políticas directas o juicios acerca de éstas, es decir, juicios de uno u otro tipo. El juicio puede requerir de nosotros que hagamos el esfuerzo de comprender a aquellos cuyos puntos de vista no compartimos. Pero este desacuerdo no nos libera de la responsabilidad de comprender lo que sin embargo rechazamos¹²⁴¹. Es decir, existen muchos niveles ante los que el que juzga debe hacerse responsable. Primero, debe ser consciente de la dificultad de la comprensión, de la relación por tanto entre la tolerancia y el juicio, y de la relatividad relativa (si se me permite la reiteración) de la interpretación, y segundo debe hacerse responsable del resultado de su acción de juzgar. Así pues, el sujeto que juzga media entre un objeto particular y un concepto universal, y este acto de mediación envuelve la asunción de una responsabilidad última para el juicio de uno. Se sigue que la responsabilidad es inherente al mismo concepto de juicio¹²⁴², en una forma o en otra.

¹²³⁸ Arendt nos da una muy interesante relación entre el juicio y la responsabilidad, cuando comenta que a Eichmann lo que le faltaba era la habilidad de pensar y juzgar, y por esta incapacidad le estaba vedada la posibilidad de tomar en cuenta la responsabilidad en relación a los sujetos a los que sus acciones afectaron, y en general su interés sobre los individuos que mantienen el “juicio” y resistir al colapso de los estándares morales que ocurrían durante todo el periodo del nazismo. (Ver BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 234-5) y ARENDT, Hannah (2003). *Eichmann in Jerusalem*. Piper: München). También ver en relación a los sujetos a los que se puede atribuir responsabilidad BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). Op. Cit., (p. 2)

¹²³⁹ GUERRA, M^a José (2003). Op. Cit., (p. 37-8)

¹²⁴⁰ BEINER, R. (1983). Op. Cit., (p. 115)

¹²⁴¹ *Ibid.*, (p. 117)

¹²⁴² *Ibid.*, (p. 144)

Beiner, en otro texto, nos dice que el verdadero peligro en las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna animen la indiferencia y cada vez más dejen a los hombres discriminar menos, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidad¹²⁴³. Esto también puede resultar en una mayor propensión a pre-juzgar, a atribuir intenciones y motivaciones sin la suficiente información, en resumen, a desprestigiar a determinados decisores, sin saber qué factores llevaron a éstos a tomar las decisiones que finalmente tomaron. La falta de pensamiento crítico y la inclinación a no asumir ninguna responsabilidad se deriva, en mi opinión, de muchos factores, entre ellos, la conciencia del colectivo, en el que el individuo no tiene que tomar ninguna responsabilidad si no lo hace el grupo y la creencia en *su* verdad. Pero cierto es que a lo largo de este trabajo, eso espero al menos, he llegado a la conclusión de que no se sabe si existe tal *Verdad* (en sentido absoluto), ni en el sentido de la dirección que *debería* llevar un pensamiento crítico ni en la dirección que no se sigue; sin embargo, sí existen acciones, con consecuencias, con planteamientos más o menos prudentes, y con mayores o menores asunciones de responsabilidad. Un punto que me parece muy interesante es que hay que tener en cuenta que el si alguien es verdaderamente prudente sólo se llega a conocer después y nunca con certidumbre absoluta. El carácter del proceso sólo se puede juzgar justificadamente *a posteriori*. No hay una instancia que con oculta legitimidad pudiera afirmar que pudiera juzgar quién justamente podría ser llamado prudente. Por eso no puede haber tampoco ninguna instancia, la cual legítimamente pudiera aparecer como el asiento del juicio y de la prudencia. Y prosigue diciendo Vollrath que no depende tanto de requerir un consejo institucional de los prudentes, sino crear instituciones, en las que el juicio prudente se pueda desarrollar. Y estas instituciones sólo pueden ser las unificaciones de personas que actúan libremente. En éstas yace la realidad, la cual el juicio necesita y de la cual depende¹²⁴⁴.

Entonces, ¿tenía la misma legitimidad la opinión pública que criticó la guerra de Irak *a priori* en base a toda una serie de suposiciones cuanto menos poco comprobadas y

¹²⁴³ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 113)

¹²⁴⁴ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 93)

mayormente intuitas, que la opinión pública que critica la guerra *a posteriori* con una serie de datos en la mano, que al menos hacen dudosas las justificaciones que la administración diera cuando planteaba su intención de llevar a cabo una guerra contra Irak? ¿Qué hubiera ocurrido si sus suposiciones finalmente no se hubieran dado por buenas? ¿Se le podría hacer asumir responsabilidad a esa opinión pública, más o menos liderada por ciertos medios de comunicación o fuentes de información parciales? Pero, por supuesto, ¿a quiénes haríamos responsables?, ¿a los líderes que unieron a las gentes en las manifestaciones públicas o al público que se manifestó, a las grandes máquinas de información o a los ciudadanos que las eligieron como fuentes de documentación? Estas, según creo verla, la gran pregunta con respecto a la responsabilidad: ¿quién es el sujeto y hasta qué punto lo es?, ¿hasta qué punto podemos atribuir autonomía a un sujeto para poder hacerle responsable de determinadas acciones? ¿Existe de hecho un sujeto colectivo al que se pueda hacer responsable?¹²⁴⁵. Berlin nos responde diciendo que lo que suponen las variaciones de todas las formas de determinismo genuino es la eliminación de la noción de responsabilidad individual. Es, después de todo, suficientemente natural para los hombres, ya sea por razones prácticas o porque son dadas a la reflexión, preguntar quién o qué es responsable para este o aquel estado de los asuntos que ven con satisfacción o ansiedad, entusiasmo u horror. Si la historia del mundo es debida a la operación de fuerzas identificables más bien que, y poco afectadas por, voluntades humanas libres y elecciones libres (ya ocurran o no), entonces la explicación apropiada de lo que ocurre debe ser dada en términos de la evolución de estas fuerzas. Y ahí está una tendencia a decir que no los individuos, sino estas entidades mayores, son finalmente

¹²⁴⁵ Kemp nos dice que no sólo países en su totalidad, sino ciudadanos individuales de ese país, van a la guerra. Incluso si la guerra ya está en proceso, el ciudadano individual debe decidir si entra en la guerra al enlistarse. (Similamente los gobiernos neutrales deben a veces decidir si entran una guerra que ya está en proceso). Una vez que ha declarado o entrado en la guerra, el individuo (sea el líder o el soldado) deberá hacer un gran número de decisiones sobre cómo la guerra debe ser conducida (o cómo él mismo conducirá la guerra). Es pues, la segunda acción más básica (Ver KEMP. Op. Cit., (p. 5)). Walzer mismo nos comenta que los actos de Estado también son actos de personas en particular y, cuando adoptan la forma de una guerra de agresión, las personas en particular incurrir en responsabilidad criminal. Determinar quiénes y cuántas son exactamente esas personas, no siempre resulta manifiesto. Pero tiene sentido empezar por el jefe del Estado (o por su jefe operativo) y por los hombres y mujeres de su entorno inmediato que, de hecho, controlan el gobierno y toman las decisiones clave. Su responsabilidad es clara, tal como sucede con los comandantes de una campaña militar, que son responsables de la estrategia y las tácticas que adoptan, ya que actúan más como fuente de las órdenes superiores que como sus destinatarios. (Ver WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 386))

¹²⁴⁵ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 93))

“responsables”¹²⁴⁶, pero ¿lo son de hecho?, ¿podemos atribuir responsabilidad *real* a entidades colectivas?, ¿en qué forma sería esto?

Lo que nos dice Walzer es que la teoría de la justicia debería señalarnos a qué hombres y a qué mujeres podemos exigir cuentas justificadamente, y debería configurar y controlar los juicios que hacemos sobre las excusas que ofrecen (o sobre las que se ofrecen en su nombre)¹²⁴⁷. Pero, ¿cómo habríamos de hacer esto?, ¿cómo decidir quién debe ser hecho responsable, quién juzga, cómo juzga y si él mismo podría ser objeto del mismo juicio?¹²⁴⁸. Si damos por hecho que en la disquisición entre una aristocracia de unos pocos virtuosos y una democracia de muchos menos virtuosos, hemos elegido la democracia (sea ésta lo que sea), ¿quién debe ser hecho responsable, el pueblo que vota, la ejecutiva que actúa, la ejecutiva bajo crítica, o acaso pueden las diferentes fracciones y secciones de la opinión pública atribuirse mutuamente responsabilidad, y con qué consecuencias? Se nos dice que una sociedad civil y una opinión pública internacional deben ser forjadas para tratar críticamente con el marco de la globalización económica y política¹²⁴⁹. Pero, ¿cómo habría de suceder esto? ¿Debería de hecho la opinión pública tener más o la misma información que los decisores? Y aunque la tuvieran, ¿podrían juzgar atribuyendo intenciones en base a informaciones exteriores a los decisores?

Por otra parte, el mismo Walzer, tratando del nivel de responsabilidad según el régimen del que uno es ciudadano (es decir, el nivel de libertad del que uno disfrute en un régimen dado), expone el principio de Gray (*The warrior*): “Cuanto mayor es la posibilidad de acción libre en la esfera común, mayor es el grado de culpa por los actos malvados que se cometen en nombre de todos”. Este principio nos invita a centrar nuestra atención en los regímenes democráticos antes que en los de carácter autoritario, pues en las democracias existe la oportunidad de dar una respuesta positiva a determinadas políticas y, cuando se cometen acciones malvadas en nuestro nombre, hemos de preguntarnos hasta qué punto

¹²⁴⁶ BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 63)

¹²⁴⁷ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 381)

¹²⁴⁸ CHAPARRO, S. Op. Cit., (p. 158-9). Por decirlo de otra manera, en palabras de Cruz, más allá de la cuestión *¿de qué* somos responsables?, persiste otra pregunta, complementaria de la primera a la hora de abordar el asunto de la responsabilidad, y es la de *ante quién* somos responsables (Ver CRUZ, Manuel (2003). Op. Cit., (p. 10))

¹²⁴⁹ GUERRA, M^a José (2003). Op. Cit., (p. 49)

esas oportunidades determinan nuestras obligaciones¹²⁵⁰. La democracia es una forma de distribuir la responsabilidad, aunque quizás no de manera equitativa, por ejemplo en relación a la participación en una guerra de agresión¹²⁵¹. Hay que tener en cuenta que la participación política posee un carácter ocasional, intermitente, de efectos limitados, y es una actividad mediada por un sistema de distribución de la información parcialmente controlado por esos distantes funcionarios, un sistema que, en cualquier caso, permite considerables tergiversaciones¹²⁵², como ya hemos visto en capítulos anteriores. Sin embargo, hay personas responsables incluso en circunstancias en las que, por encontrarse sometidas a las condiciones de una imperfecta democracia, la valoración moral resulta difícil e imprecisa¹²⁵³. La política se hace difícil en esas circunstancias. De todas formas, hay que juzgar y analizar la naturaleza de las responsabilidades democráticas. Ésta es una exigencia moral que recae sobre los hombres y las mujeres que han sido preparados para realizarlas¹²⁵⁴.

Sin embargo, por otra parte, los juicios de políticas y políticos a través de una participación activa mediante los recursos democráticos que nuestros regímenes nos proporcionan, tampoco nos inhibe de tomar responsabilidades y evitar hacer de nuestro juicio crítico un pre-crítica destructora de todo aquello que nuestros valores observen como incompatible a los mismos. Por lo tanto nos movemos de nuevo en una línea un tanto borrosa, entre la obligación a la participación y a la defensa de la manipulación gubernamental, y la obligación a la prudencia, al evitar la crítica fácil y darse al *racionalismo estructurado*, o como nos dice Elster, entre el actuar moralmente sin considerar las consecuencias cuando éstas son fácilmente malinterpretables y ceguera ante las consecuencias de nuestras acciones, pues a veces *lo mejor es el enemigo mortal de lo bueno*¹²⁵⁵. Esta posición, como no hace falta que repita, no es fácil.

¹²⁵⁰ WALZER, Michael (2001a). Op. Cit., (p. 395)

¹²⁵¹ *Ibid.*, (p. 396)

¹²⁵² *Ibid.*, (p. 398)

¹²⁵³ *Ibid.*, (p. 401)

¹²⁵⁴ *Ibid.*, (p. 401)

¹²⁵⁵ Ver ELSTER, Jon (Oct. 1985). Op. Cit., (p. 151)

Un ejemplo: ¿Fue el Gobierno español responsable del atentado del 11-M? Aquí se aplica el juicio. Hay sectores que ven una causalidad directa de la participación española en la guerra de Irak con los atentados, y que por tanto hacen directamente responsable al gobierno de Aznar; otros sectores, sin embargo, no ven esta causalidad directa, y ven más bien una excusa de unos terroristas para actuar contra los valores y el modo de vida de una parte de la sociedad occidental; otros incluso inventan teorías conspirativas de un partido contra el otro, con los terroristas como meros medios partidistas de una lucha intra-nacional. Lo que en realidad se juzga no es tanto la responsabilidad del Gobierno español de entonces, pero la intencionalidad de los terroristas, y éste es un asunto harto difícil de probar. Así pues el juicio de responsabilidad o irresponsabilidad del Gobierno parecería quedar indefinido en vista de nuestra falta de capacidad de aprehensión de las intenciones de los autores de los atentados. ¿Podemos defender esta posición?

5. CONCLUSIÓN

Si alguna vez termina el preguntar, entonces también acabará el pensar¹²⁵⁶.

El mayor obstáculo para la buena filosofía no es la ignorancia, sino la mala filosofía, con su cautivadora transparencia¹²⁵⁷.

La dificultad está en aprehender la no fundamentación de nuestras creencias¹²⁵⁸.

El ideal empuja a la violencia porque nada es más urgente que convertirlo en mística de la perfección absoluta y tras ello desencadenar una política implacable capaz de atraerlo al mundo¹²⁵⁹.

El concepto de lo político necesaria y únicamente incluye un sentido de la volatilidad, de la incompletitud, y la no permanencia de los asuntos públicos¹²⁶⁰.

En la reseña al juicio de Eichmann que Arendt posteriormente convirtiera en libro, relacionaba la capacidad de pensar a la capacidad de juicio. Los desastres ocasionados en el holocausto no estaban debidos a intencionalidades malvadas, sino a la distancia a la realidad y a la falta de pensamiento¹²⁶¹, es decir, la voluntad sólo jugaba un papel efímero, frente a una naturaleza humana viciada, ausente posiblemente de sensibilidad y de inteligencia, y presente una normalidad enfermiza. Pensar es para Arendt el fundamento del juicio político, y el juicio es, de hecho, la forma particular que el pensar toma en el mundo político. Pues, la inhabilidad de Eichmann para pensar es tanto la causa como la evidencia de su falta de juicio político, y la falta de un juicio tal completa y absolutamente significa ser malo, o, al menos, ser incapaz de resistir los halagos del mal cuando estos se presentan¹²⁶², ser incapaz de discernir.

¹²⁵⁶ GADAMER, H.-G. (1993). Op. Cit., (p. 284)

¹²⁵⁷ NUSSBAUM, Martha C. (1995). Op. Cit., (p. 340)

¹²⁵⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig (1969). Op. Cit. [166] (p. 24)

¹²⁵⁹ ÁGUILA, Rafael del (2005). Op. Cit., (p. 24)

¹²⁶⁰ STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). Op. Cit., (p. 806)

¹²⁶¹ ARENDT, Hannah (2003). Op. Cit., (p. 57)

¹²⁶² STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 290)

Cuanto más tiempo se le escuchaba (a Eichmann), tanto más claro le resultaba a uno la incapacidad de expresarse, vinculada muy próximamente a una incapacidad de *pensar*¹²⁶³.

De todas formas, esta incapacidad de pensar no era general. Bajo las condiciones del terror la mayoría de las personas se suman al horror, *pero algunas no*¹²⁶⁴. El juicio es una capacidad existente, desarrollada por algunas personas, aunque estas personas sean una minoría y aunque no se sepa cuáles son los criterios y las condiciones exactas para su desarrollo¹²⁶⁵. En *Eichmann en Jerusalem* Arendt busca hacer justicia a la experiencia del Holocausto no representando a los criminales de guerra como criaturas sub-humanas, que están por debajo del juicio, o a las víctimas como seres inocentes sin responsabilidad, que están por encima del juicio, sino aclarando que el juicio humano sólo puede funcionar donde los juzgados no son ni bestias ni ángeles, sino hombres¹²⁶⁶, es decir, donde la limitación les hace a algunos crecer por encima del contexto o disminuirse en el mismo. Arendt nos dice que lo preocupante en la persona de Eichmann era precisamente que era como muchos y que estos muchos no eran ni perversos ni sádicos, sino que eran y son terriblemente y temiblemente normales. Y esta normalidad es mucho más horrorosa (*erschreckend*) que todo el horror junto que implicaba, pues actúa bajo condiciones que hacen prácticamente imposible el hacerse consciente de la maldad¹²⁶⁷.

La existencia de la maldad, sin embargo, no siempre es clara y manifiesta. *A posteriori* quizás podamos afirmar su presencia, y discernir quiénes fueron juiciosos de los que no lo fueron, pero *a priori* y en el contexto se hace difícil encontrar aquella distancia que permite a un ojo exterior afirmar a qué categoría pertenecen las personas que se pronuncian al respecto, juzgar el buen juicio de los otros. En parte tenemos que tener en cuenta que el juicio político, como cualquier otro, es un juicio reflexivo, dependiente del particular, su contexto y la estructura del mundo del juzgante, derivada del lenguaje, es decir, derivada de una tradición y una experiencia, que traen consigo ciertos prejuicios y

¹²⁶³ ARENDT, Hannah (2003). Op. Cit., (p. 126)

¹²⁶⁴ *Ibid.*, (p. 347)

¹²⁶⁵ Me refiero aquí al juicio como actitud prudente y basada en el sentido común de algunas personas, no al juicio como metodología opuesta a la razón instrumental, consciente del límite en la posibilidad de adquisición de conocimiento.

¹²⁶⁶ BEINER, R. (1982). Op. Cit., (p. 98)

¹²⁶⁷ ARENDT, Hannah (2003). Op. Cit., (p. 400-1). Ver también BERNSTEIN, R. J. (2002). Op. Cit., (p. 223)

no otros. Esta pertenencia a un contexto es inevitable e imposibilita una distancia total con el objeto, que se confunde con el sujeto, como ya decíamos en la introducción. Pero, por otra parte, el hecho de que no podamos distinguir la *maldad a priori*, significa que no siempre podemos distinguir una acción consecuencialista, pero no prudente, en que las consecuencias fueron perniciosas, a una acción prudente, pero no consecuencialista, en las que los resultados no fueron los esperados tampoco. La diferencia entre la consideración del proceso y la consideración del resultado puede confundirnos. Si se puede demostrar que la acción tomada ha sido tomada según parámetros que consideran la prudencia de la decisión y también las consecuencias de la misma, entonces quizás se pueda afirmar la bondad de la acción, a pesar de que quizás los resultados no hayan satisfecho las relativas predicciones. Se podría evitar el juicio positivo de una persona con suerte, que actúe no consecuencialistamente ni con prudencia, cuya acción tuviera resultados positivos. Si este no fuera el caso, el juicio se convierte en muy difícil, e incluso peligroso, pues puede caer con facilidad en el prejuicio.

El juicio del que habla Arendt en *Eichman in Jerusalem*, no distingue entre la mera actividad de juzgar, y el juicio prudente y consciente de las consecuencias. Ella probablemente esté pensando en un consecuencialismo prudencial con un cierto indicio probabilístico y con un sentido muy específico del *bien*, ciertamente contrario al del régimen nazi. Éste, sin embargo, se sirvió del contexto y del descontento generalizado, para llevar a cabo una estrategia propagandística que, de hecho, logró manipular y/o mantuvo en la ignorancia y/o indiferencia a los ciudadanos alemanes. Esto, por supuesto, no les justifica, pero dificulta hasta cierto punto la imposición normativa. De hecho, dicha imposición debe funcionar contextualmente, es decir, no a todo el mundo se le puede pedir lo mismo. Vollrath afirma algo interesante en relación al juicio de la mayoría en oposición al juicio de una minoría. Hace referencia al buen juicio socrático, que murió a manos de su ciudad por ser considerado, entre otras cosas, corruptor de los jóvenes y revolucionario cívico. Requiere fuerza mantenerse en el juicio propio frente a la opinión actual de la mayoría y quizás requiere incluso más fuerza hacerse con un juicio propio. La fuerza (*Kraft*) es en su esencia ontológica “interioridad”, nos dice Gadamer, y está relacionada a la libertad, en cuanto a que se necesita fuerza para afirmar la autonomía

frente al determinismo o a la mecanicidad¹²⁶⁸. Se necesita fuerza para decidir y más aún para decidir con prudencia, y más aún cuando la mayoría se posiciona en contra de uno.

Es a esto a lo que se refiere Vollrath cuando comenta que después de Kant la condición de la verdadera ilustración y del pensar por uno mismo no está en la conciencia, sino en la valentía de libertad. Esta valentía está siempre en peligro frente a la opinión de la mayoría, porque el aislamiento está justamente cerca de la razón y el entendimiento sanos, de tomar la opinión propia por sólo una privada¹²⁶⁹. Un pensamiento que ya no puede estar en ninguna comunidad con otros pensamientos, porque las condiciones para ello, el derecho a la expresión pública, han sido destruidas, pierde *cualquier* orientación¹²⁷⁰. Se debe pues permitir la expresión pública de la opinión privada, aunque esto no quiere decir en ningún momento que todo juicio de una minoría esté justificado, ni tampoco el juicio de la mayoría. Como hemos visto, existen ciertas dificultades, relacionadas al límite en la información y en la posibilidad del conocimiento humano, para la justificación total de un juicio *a priori* e incluso a veces *a posteriori*, cuando el tiempo o el espacio transcurridos desde dicho juicio aún no ha sido lo suficientemente amplio como para que se desclasificaran las informaciones relevantes.

En este ámbito, la conciencia de las reglas y la obligación de seguirlas literalmente, se opone a un modo de ser más intuitivo en el que el sujeto se coloca por encima de las reglas. Esto, de hecho, posibilita el juicio (reflexivo, se entiende). Uno no se subsume bajo un cierto sistema sin cuestionarlo, sino que, consciente de su propio contexto y tradición, relativiza las reglas en relación a su experiencia. El relativizar las reglas conforme a un concepto de verdad propio, por supuesto, nunca es absoluto, ni debe convertirse en proposición universal, que a su vez cree reglas inamovibles. La conciencia de la posición de uno es dinámica, y hay que jugar en este límite. Este límite, por lo demás, también lo ayuda a proporcionar el otro. Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro

¹²⁶⁸ GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 210) [193/194]

¹²⁶⁹ VOLLRATH, Ernst. Op. Cit., (p. 171-2)

¹²⁷⁰ *Ibid.*, (p. 172)

egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal¹²⁷¹. Es el otro como autoridad y como límite a nuestra libertad; como parte de un contexto que nunca podremos totalmente comprender, y ante el que debemos ser humildes y conscientes de nuestra falta de capacidad. En relación con esto, la falta de información por parte de ciertos sectores de la opinión pública e incluso de la clase política decisora, nos lleva a veces a través de una falta de respeto por el otro a momentos de crispación política sin precedentes. Visiones opuestas de lo que se considera que constituye la *Verdad* no fundamentadas bajo justificaciones válidas, sino fundamentadas en pre-juicios no validados aún, chocan de manera abrupta y evitan el diálogo y la comprensión, tan necesarios para el entendimiento (y la mejora, quizás) de ciertas visiones de la *verdad*. Debemos contar, por lo tanto, con que en la política se juega con la incertidumbre, que constituye su riesgo, y que ésta nos aboca a la interpretación, en la mayor parte de los casos, en relación a la comprensión de una situación y la aplicación de ciertas políticas sobre ésta.

La comprensión es siempre interpretación, y la interpretación es por ello la forma explícita de la comprensión¹²⁷². La fusión interna de la comprensión y la interpretación nos lleva a que el tercer momento del problema hermenéutico, la *aplicación*, fuera desplazado del contexto de la hermenéutica durante un tiempo. Pero la aplicación es una parte integrante del proceso hermenéutico del mismo modo que el comprender y el interpretar¹²⁷³. La comprensión siempre recoge la aplicación del sentido comprendido¹²⁷⁴. Esta aplicación tiene que ver con el hecho de que puede que tomemos el riesgo de la acción drástica, en la vida personal o en la política pública, pero debemos ser conscientes de que podemos estar equivocados, que la certidumbre sobre el efecto de esas medidas invariablemente lleva al sufrimiento inevitable de los inocentes¹²⁷⁵, y que hemos de hacernos responsables por nuestras acciones y decisiones, como ya decíamos. La responsabilidad es parte de la respuesta a la limitación que supone ser un ser humano, es decir, que al reconocer y aceptar la ubicuidad del juicio y la posibilidad siempre presente del mal juicio catastrófico, estamos forzados a aceptar el riesgo, luchar por la intuición

¹²⁷¹ KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997). Op. Cit., (p. 120)

¹²⁷² GADAMER, Hans-Georg (1960/90). Op. Cit., (p. 312) [290/291]

¹²⁷³ *Ibid.*, (p. 313) [291/292]

¹²⁷⁴ *Ibid.*, (p. 338) [315/316]

¹²⁷⁵ BERLIN, Isaiah (1990). Op. Cit., (p. 17)

[*insight*] y la ilustración, sabiendo absolutamente que nuestras facultades son débiles, nuestras decisiones estarán frecuentemente en el error, y nuestro futuro se parecerá, como resultado, demasiado a nuestro pasado¹²⁷⁶. Y esta es quizás también la respuesta a la limitación del juicio frente a la racionalidad perfecta o instrumental: la responsabilidad, el tomar en cuenta (*a posteriori*, al menos) los resultados de nuestras acciones y la posible prudencia de la acción¹²⁷⁷. Las políticas públicas son correctamente juzgadas por sus consecuencias, no por la cualidad intrínseca de los actos envueltos en su ejecución, que, cuando considerados separadamente, son frecuentemente inaceptables a la luz de los estándares morales de la vida privada¹²⁷⁸. Sin embargo, el que las consecuencias sean las mejores, no evita que las decisiones deban ser prudentes. El que las decisiones deban ser prudentes no quiere decir que deban ser cobardes, ni que deban esperar a la adquisición de toda la información para actuar, cosa harto difícil por lo demás, sino que actúen en el

¹²⁷⁶ STEINBERGER, P. J. (1993). Op. Cit., (p. 304)

¹²⁷⁷ Es interesante en relación a la responsabilidad ver la diferencia entre la acción pública y la privada, y las posibles consecuencias que pudiera tener esto en la toma de responsabilidad. Podríamos decir que existe una diferencia entre el juicio *público* y el *privado*, en cuanto que las informaciones que los individuos privados tienen en relación a las acciones públicas son siempre limitados, la validez de las justificaciones sólo se conocerá después de que la decisión haya sido tomada y el bienestar que considere el decisor público puede variar del que considere la persona privada en su contexto. La impersonalidad moral de la acción pública puede ser exagerada y abusada, pero hay algo en ella, que una teoría general de la obligación no puede explicar. Una teoría tal falla en explicar por qué el *contenido* de las obligaciones públicas difiere sistemáticamente de la de las privadas. La impersonalidad conveniente para la acción pública tiene dos aspectos: implica tanto una preocupación superior por los resultados y un requerimiento más estricto de imparcialidad. Obliga a métodos usualmente excluidos para los individuos privados, y a veces autoriza el ser despiadado. Esto puede ser explicado sólo por una aplicación directa de la teoría moral a aquellas instituciones públicas que crean los papeles hacia los que las obligaciones públicas están atadas. Para dar cuenta de las diferencias entre la vida pública y privada debemos volver a un punto mencionado anteriormente: el que la moral pública debe ser inderivable de la privada no porque vienen de diferentes fuentes, sino porque cada una contiene elementos derivados independientemente de una fuente común (Ver NAGEL, T. (1978). "Ruthlessness in Public Life", en HAMPSHIRE, S. (ed.). Op. Cit., (p. 82)). Si se espera que ese espacio sea ocupado, necesitamos sujetarnos a la idea, y encontrar algunos políticos que se agarren a la idea, de que hay acciones que permanecen moralmente desagradables incluso aunque sean políticamente justificadas. El propósito de esto no es en absoluto que sea edificador tener políticos quienes, a pesar de ser tan despiadados como otros, están infelices acerca de ello. El punto es que sólo aquellos que son reticentes y no están inclinados a hacer lo moralmente desagradable cuando es realmente necesario tienen muchas posibilidades de no hacerlo cuando no es necesario. Un hábito de desgana es un obstáculo esencial contra la feliz aceptación de lo intolerable. Reticencia en el caso necesario, no sólo es un hábito útil, sino una reacción correcta *a ese caso*, porque ese caso envuelve un coste moral genuino. El hecho de que la reticencia esté justificada incluso en el caso necesario – y al hablar de reticencia, quiero decir no sólo la duda inicial en alcanzar la respuesta, sino el desasosiego genuino cuando uno llega a ello – es de hecho algo que ayuda a explicar la naturaleza, y el valor, del hábito de la reticencia al que fue apelado en la primera razón. Incorpora una sensibilidad a los costes morales. (Ver WILLIAMS, B. (1978). "Politics and Moral Character", en HAMPSHIRE, S. (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge Univ. Press, (p. 64, 65))

¹²⁷⁸ HAMPSHIRE, S. (1978). Op. Cit., (p. 50)

momento adecuado, considerando que las consecuencias, aunque malas, son las mejores, y aceptando su responsabilidad. Procedimiento y resultado deben ser hasta cierto punto coherentes.

No existe una regla o conjunto de reglas que indiquen cuándo una decisión así debe tomar lugar, pues depende de toda una serie de factores exógenos, e incluso endógenos, que, de hecho, posibilitan que la acción sea el resultado de una decisión, también llamada una expresión de libertad. Se debe movilizar el juicio reflexivo para decidir, teniendo en cuenta el mayor número de factores y siendo consciente del límite. De todas formas, el juicio, sea determinante o reflexivo, puede convertirse en absoluto de todas formas. En las contradicciones en las que siempre nos movemos los humanos, el principio del no-principio es de todas formas un principio, que indica un camino normativo de imposibilidad. El intento de superación, significa darle un papel preponderante a la intuición y a la prudencia. Sin embargo, como conceptos que son, que nos ayudan a comunicarnos, fácilmente caen en una categorización determinada, que los convierte en principios de nuevo, si bien, quizás, principios menos dañinos a los determinantes. Sólo se me ocurre el símil de la génesis de la acción, de Arendt, para hablar de la génesis de la prudencia, siempre atada a su contexto, pero siempre a un contexto diferente, que permite de hecho la eterna nueva generación del juicio político.

En relación con la guerra de Irak, el juicio no consiste en apoyarla ni criticarla sin más. El juicio está en tomar las justificaciones y hacer un examen de coherencia y credibilidad. Este examen será ciertamente posible *a posteriori*, como hemos visto; *a priori*, sin embargo, se basa en otro tipo de información cuya coherencia y veracidad también debe ser probada, o bien *a posteriori* o bien en un movimiento infinito de comprobación de comprobaciones. Nos dice Walzer que hay momentos en los que las reglas morales (y por tanto los costes morales de diferente consideración) pueden, y quizás deben, ser ignoradas¹²⁷⁹. Ahí está el espacio de indecisión e incertidumbre con el que el decisor político se tiene que hacer. Debe decidir cuándo las reglas morales pueden ser ignoradas, cuándo de hecho son ignoradas, qué consecuencias pueden tener, y cuáles de las

¹²⁷⁹ WALZER, Michael (2004). Op. Cit., (p. 54)

consecuencias que de hecho tienen son inaceptables en relación a la justificación de la acción tomada.

El hecho de la vulnerabilidad, como el de la seguridad, como la justificación del ataque en base a la ausencia de actos terroristas en territorio estadounidense, se basa en la incertidumbre del medio-largo plazo¹²⁸⁰. La estrategia nacional de seguridad de marzo del 2006 reconoce (y toma responsabilidad por ello) que la inteligencia debe mejorar, pero que siempre habrá alguna incertidumbre acerca del estatus de programas ocultos y que la estrategia de tirarse faroles, de negación y engaño es un juego peligroso que los dictadores juegan a su propio riesgo¹²⁸¹. La conclusión que se puede sacar a partir de aquí, es que la administración estadounidense acepta una responsabilidad mínima, respaldándose en esta incertidumbre y desconocimiento. Sin embargo, aunque el juicio reflexivo les hubiera llevado a la guerra de Irak, las informaciones demostradas salidas con posterioridad, deberían haber provocado, al menos, un cambio en la argumentación. Aunque hoy día es discutible si lo mejor es salirse o quedarse en Irak, no lo es el que la administración deba tomar responsabilidades, más amplias que la reestructuración de la CIA, en base a haberse confiado en informaciones que, poco a poco, y sin mayo dilación, han ido siendo falseadas.

A Bush se le puede juzgar desde muy diversas perspectivas, y cada uno de dichos juicios tiene consecuencias diferentes ante las que también los que juzgan deben hacerse responsables. Se le puede criticar o bien 1) por su falta de habilidad en el cálculo de las consecuencias de las acciones, o bien 2) por falta de prudencia y de administración de la escasa información con la que contaba, o bien 3) también por engaño, suponiéndole poseedor de la información *total* (en este caso, diferente a la proporcionada en las justificaciones), consciente de sus intenciones *reales* y mintiendo a la opinión pública que le apoyaba¹²⁸². Yo me decanto por la segunda crítica, por razones que ya he mencionado repetidamente. Primero, no creo que sea posible hacer un cálculo exacto de las

¹²⁸⁰ Ver SCHELL, Jonathan (Otoño-2001). "Un agujero en el mundo", en *Papeles*, no. 75, (p. 28). Ver también ELSTER, Jon (2006). Op. Cit., (p. 21, 31)

¹²⁸¹ National Security Strategy of the United States of America, March 2006, <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/>, (p. 23-4)

¹²⁸² Ver PFIFFNER, James P. (Marzo, 2004). Op. Cit., (p. 45)

consecuencias de nuestras acciones y por otra parte tampoco creo que sea posible ser totalmente auto-consciente de las propias intenciones a la hora de tomar una decisión¹²⁸³. Nuestra falta de información es un dato crucial para mi posición, unida a nuestra incapacidad de conocer absolutamente lo que sucede en el *mundo* y en nosotros mismos. Aunque Bush hubiera tenido más información de la que tuviéramos nosotros, lo cual es probable, él como nosotros no podía tener la información *total*, comenzando por las intenciones de Saddam en las que basaba parte de su retórica a favor de la guerra, poniendo boca abajo, como nos dice Jervis, la prudente concepción de que se deben juzgar las capacidades y no las intenciones del enemigo¹²⁸⁴; aunque tuviera un conocimiento mejor de sí mismo del que pudiéramos tener nosotros, parecería evidente afirmar que su conocimiento sobre sí mismo, como el nuestro sobre nosotros mismos, no incluye toda la información referente a nuestras intenciones *reales* en cada momento; Segundo, en el mundo en el que vivimos, cambiante y dinámico, dependiente de tantos factores, observado por el observado, es decir, objeto de un sujeto que es a su vez objeto, el cálculo exacto se vuelve cuando menos difícil, y aunque el marco en el que se moviera este mundo fuera un marco determinado (por alguna fuerza exterior y desconocida) éste es un extremo que no podemos conocer. De manera que nos tenemos que afirmar como sujeto-objetos autónomo-determinantes que se mueven en una realidad posiblemente conocible pero incierta a nuestros ojos¹²⁸⁵. Finalmente, aún contando con la indefinición

¹²⁸³ Ver WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). Op. Cit. [2ª parte] (p. 568)

¹²⁸⁴ JERVIS, Robert (febrero 2006). Op. Cit., (p. 7)

¹²⁸⁵ Están aquellos que creen que los juicios morales no tienen fundamento porque sabemos demasiado, y están aquellos que creen que son injustificados porque sabemos demasiado poco. Y de nuevo, entre los primero están aquellos cuyo determinismo es optimista y benevolente, y aquellos cuyo determinismo es pesimista, o de otra forma confidente en un final feliz pero al mismo tiempo indignantemente y sardónicamente malévolos. Algunos miran a la historia para una salvación; otros a la justicia; a la venganza; a la aniquilación. Entre lo optimistas están los racionalistas confiados, en particular los mensajeros y profetas (desde Bacon hasta los teóricos sociales modernos) de las ciencias naturales y del progreso material, que mantienen que el vicio y el sufrimiento son al final siempre productos de la ignorancia. La fundación de su fe es la convicción de que es posible encontrar lo que todos los hombres en cualquier momento verdaderamente quieren; y también lo que pueden hacer y lo que siempre está más allá de su poder; y, a la luz de esto, inventar, descubrir y adaptar medios para fines realizables. La debilidad y la miseria, la locura y el vicio, los defectos morales e intelectuales son debidos a la inadaptación. Entender la naturaleza de las cosas es (al menos) saber lo que tú (y otros que, si son humanos, serán como tú) verdaderamente quieres, y cómo lograrlo. Todo lo que es malo es debido a la ignorancia de fines o de medios; alcanzar el conocimiento de ambos es el propósito y la función de las ciencias. Las ciencias avanzarán; fines verdaderos como también medios eficientes serán descubiertos; el conocimiento se incrementará, los hombres sabrán más, y por tanto serán más sabios y mejores y más felices. Lo diferente que pueda ser de todas formas el tono de estas formas de determinismo – ya sea científico, humanitario, y

del término *prudencia*, parecería que la administración, o bien no se tomó el suficiente tiempo para validar las informaciones con las que contaba, pecó de impaciencia, pues; o bien, la venganza, la ira, la gula o la avaricia, o todas juntas, le llevaron a no esperar que esta información se clarificara. Nos toca juzgar la prudencia de la administración ante la decisión de llevar a cabo la guerra de Irak, aunque siempre siendo conscientes de que no contamos con la información que resolvería el interrogante, es decir, que resolvería perfectamente *a priori* las consecuencias de las decisiones. Pues, el hombre se define por su contingencia y por su incertidumbre, lo cual traducido al ámbito normativo es que debemos tratar de hacer lo mejor que podamos con la información con la que contemos, que nunca es total, y debemos hacernos responsables de las consecuencias de nuestras acciones. Cuáles sean éstas es función del juicio descubrirlo, y de ahí su importancia incalculable.

optimista, o furioso, apocalíptico, y exultante – están de acuerdo en esto: que el mundo tiene una dirección y las leyes pueden hasta un cierto grado ser descubiertas empleando las técnicas apropiadas de investigación. No deseo aquí decir que el determinismo es necesariamente falso, sólo que ni hablamos ni pensamos como si pudiera ser verdadero, y que es difícil, y quizás más allá de nuestros poderes normales, concebir lo que nuestra imagen del mundo sería si seriamente la creyéramos. (Ver BERLIN, Isaiah (1969). Op. Cit., (p. 59, 62, 71))

Kimana Zulueta: Beiner nos dice que la política de Kant está moldeada por su visión moral, y que parte más bien de su *Rechtslehre* que de su *Crítica al Juicio*, oponiéndose a la visión de Arendt. ¿Qué opina de esto?

Prof. Rivera de Rosales: Sí, la política de Kant parte de la *Rechtslehre* o teoría del derecho, pero también es el tema de la *Historia*, pues ésta última trata de la realización de los Estados y el establecimiento de la paz entre ellos, desde una interpretación teleológica (*Kritik der Urteilskraft* (KU), & 83)

K. Zulueta: ¿Qué opina de la lectura práctica-política de Arendt de Kant? ¿Es su visión no cognitiva, reflexiva e imaginativa del juicio contradictoria con la filosofía política y moral de Kant? ¿En qué obra podría verse mejor esta filosofía kantiana?

Prof. Rivera de Rosales: Kant acepta la prudencia (*Klugheit*) en la política, además de la guía moral. La prudencia es un principio teleológico, tiene que ver con el ámbito de los fines y de su temporalización, es decir, con las necesarias estrategias para irlos realizando. En este sentido sí hay una diferenciación en Kant entre la política y la moral, en la que la prudencia no juega ningún papel de primer orden. La política no es sin más un ámbito moral. Incluso el derecho se distingue de la moral, pues la *Legalität* es la cara externa del deber, mientras que la moral (*Moralität*) es la parte interna al deber, donde debe haber, además del cumplimiento externo, una convicción de actuar por el deber. En la mera legalidad no tiene por qué haber una intención moral, sino que sólo se exige la adecuación externa a la ley. Para la política son además necesarios los juicios reflexivos guiados por la prudencia. El político debe tener en cuenta lo que debe hacer y lo que puede hacer.

Arendt, en su reflexión sobre Kant, confunde algunas cosas, por ejemplo el sentido común estético con el sentido común lógico, que Kant expone en el § 40 de su *Crítica al juicio*, o identifica la moral con el individuo olvidando lo que Kant llama “el reino de fines”. Pero es bastante interesante su distinción entre actor y espectador, que parte de su dolorosa experiencia ante las reacciones judías a su libro¹²⁸⁷.

Las bases morales de la política de Kant se pueden ver en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la “Analítica” de la *Crítica a la Razón Práctica*, por ejemplo en la distinción entre personas y cosas o entre felicidad y moralidad. La filosofía del derecho, que también ha de guiar la política, se encuentra en el artículo «Sobre el tópico: Eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la praxis» (“Über den Gemeinspruch”... “Das gilt in der Theorie nicht in der Praxis” – Tomo 8) y sobre todo en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*. Su filosofía

¹²⁸⁶ Entrevista con el Prof. Jacinto Rivera de Rosales, Facultad de Filosofía de la UNED, en enero del 2006. Entrevista llevada a cabo por Kimana Zulueta Fülcher, en ese momento doctoranda en teoría política por la Universidad Autónoma de Madrid.

¹²⁸⁷ Ver el artículo del Prof. Rivera de Rosales, «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», en la revista *Ideas y Valores*, nº 128 (agosto de 2005) pp. 3-31, Universidad Nacional de Colombia (Bogotá)

de la historia queda explicada en «Idea para una historia universal con propósito cosmopolita», o en la Segunda parte del *Conflicto de las Facultades*: «Sobre si el género humano está en continuo progreso hacia lo mejor» (hay que tener en cuenta que cuando se habla aquí de «Naturaleza» o de «Providencia» han de ser tomados como principios regulativos y no constitutivos). Por lo que se refiere estrictamente a la política, el escrito más conocido y de mayor alcance es «Sobre la paz perpetua».

K. Zulueta: ¿Es cierta la separación que hace Kant entre el gusto y la moral en su *Crítica al juicio*?

Prof. Rivera de Rosales: Sí, es cierta esa diferenciación entre el gusto y la moral. Se ve claramente en la *Crítica al Juicio*. Cada uno tiene su propio a priori. El gusto es la armonía del libre juego de la imaginación con el entendimiento en general. La imaginación, frente a un objeto sensible bello, juega con sus formas libremente (sin conceptos científicos), y no lo hace de manera absurda e informe, sino que está en armonía con el entendimiento en general. La moral no se basa en la imaginación ni en el entendimiento, sino en la conciencia racional de la libertad. La razón es conciencia y libertad, y no existe propiamente ningún objeto sensible adecuado a su exigencia.

A través del arte se representan ciertamente los objetos de la razón. El gusto nos puede llevar también a la comprensión afectiva de las ideas de la razón, y tiene un momento de libertad formal que no depende del conocimiento. Hay un momento de autonomía. Es el vehículo para conocer de manera plena, reflexiva y emotivamente, y moviliza los resortes de la subjetividad para captar aquello que sería inefable. El gusto y la moral son diferentes *a priori*, pero su síntesis sería lo perfecto, tanto por parte de la moral como por la del gusto. El genio nos comunica y hace sentir la idea moral a través del arte. Si no comunicara esto, ocurriría lo que Kant llama *Zerstreuung*, una disipación y vaciedad del espíritu.

La verdad última es que somos libres: acción real que sabe de sí y que debe habérselas con la diferencia y la limitación para ser consciente. La realidad originaria es ser y saber a la vez, y esto requiere el sujeto, pero no únicamente empírico, sino también como acción transcendental. Gadamer critica la subjetivización que se produce en la estética de Kant, porque piensa que es sólo una subjetividad individual, pero la subjetividad no se limita al individuo, sino que el gusto obra en una comunidad y la configura. Critica, pues, la subjetividad empírica, pero no la trascendental, que se pone a sí y a la comunidad, y que hace relación a ésta última. Gadamer está influido en esto por Hegel, pero también por Heidegger, en su discusión contra la subjetividad. La influencia de Heidegger se verá más adelante también en el estructuralismo y el post-estructuralismo. Heidegger, también, tiene una estrecha comprensión de la libertad en Kant, que para él es sólo psicológica.

K. Zulueta: De manera que simplifican a Kant, para poder hacer de sus propias filosofías algo original, ¿es esto lo que quiere decir?

Prof. Rivera de Rosales: Sí, se podría decir algo así a este respecto. Aunque no se agotan ni mucho menos en eso.

K. Zulueta: ¿Qué relación existe entre la parte estética y la parte teleológica de la *Crítica al juicio*? ¿Se puede decir que la estética es la subjetiva y la teleológica es la objetiva?

Prof. Rivera de Rosales: Sí, se puede decir que la estética es la parte subjetiva y la teleológica es la parte objetiva, pero es una diferenciación muy pobre y demasiado escolástica si nos quedamos ahí. Todo lo trascendental es a la vez subjetivo y objetivo en diferentes niveles.

La relación de la parte estética con la teleológica es que ambas funcionan a partir del juicio reflexionante, con la finalidad o teleología como principio. La finalidad es un concepto procedente de la razón, y expresa sus exigencias. En la finalidad, el medio es también causa del fin y está configurado a la vez por el fin; hay bidireccionalidad y totalidad, como lo vemos en la obra de arte o en el organismo vivo. El arte es finalidad o adecuación: espejo del sujeto en cuanto realidad de fines. Tanto el ser vivo como la obra de arte son comprendidos como *Zweckmässigkeit*, adecuación a fines o teleología (el objetivo/subjetivo “als ob”).

La primera parte de la *Crítica al juicio* trata del objeto bello adecuado a fines. La segunda parte analiza la teleología digamos objetiva, con sus cuatro ámbitos de aplicación: los seres vivos, la historia, la especificación de la experiencia y la teleología teológica.

K. Zulueta: ¿Qué tiene que ver la funcionalidad del juicio estético y teleológico con la diferenciación kantiana entre un juicio determinante y un juicio reflexionante?

Prof. Rivera de Rosales: La *Zweckmässigkeit* es el principio que guía a los juicios estéticos y teleológicos en cuanto juicios reflexionantes.

K. Zulueta: ¿Qué hay de trascendental en el juicio reflexionante?

Prof. Rivera de Rosales: Lo trascendental del juicio reflexivo es su *Zweckmässigkeit*, en cuanto exigencia de la subjetividad trascendental de comprender los fenómenos según sus fines, a fin de poder realizar la libertad.

K. Zulueta: Arendt sí es consciente de la diferencia entre su *Crítica a la Razón Práctica* y su *Crítica al Juicio*, ¿verdad? Lo que hace es diferenciar la *Razón Práctica* kantiana de su filosofía política, la cual ella hace derivar de su *Crítica al Juicio*, y es esto lo que no es totalmente defendible, ¿cierto?

Prof. Rivera de Rosales: La política tiene que ver también con la teleología, pero no tanto con la teleología de la naturaleza, sino sobre todo la de las acciones humanas. Claro que en las acciones humanas hay más realidad de lo que somos conscientes, y de eso se ocupa también la historia, la cual encuentra un engarce sistemático en el § 83 de la *Crítica al juicio*. También la política tiene mucho de prudencia y en eso también de juicio reflexionante. Arendt establece el sentir común como base de la humanidad, como base para sentir al otro. Es ahí donde se apoya el gusto, aunque, como dije, Arendt lo confunde con el sentir común lógico.

Según Arendt la filosofía práctica de Kant no nos dice qué es lo que el hombre tiene que hacer, lo cual no es cierto. Ella toma al yo kantiano y a la libertad como algo meramente individual. Pero Kant habla del reino de fines, del respeto al otro, y hay que observar paralelismo de esto con el Contrato Social de Rousseau.

K. Zulueta: El sujeto del juicio del gusto en Kant es un sujeto en actitud contemplativa (Bozal). Es esto lo que critica Gadamer, al romper la diferenciación entre sujeto y objeto en relación al juicio. No existe separación total. De ahí que también critique al juicio como facultad subjetiva. Sin embargo, ¿es consciente Gadamer de que la subjetividad de Kant se auto-trasciende a través de su pretensión de universalidad? Y, por otra parte, ¿no es contradictoria la pretensión de universalidad con el no-cognitivismo del juicio estético de Kant?

Prof. Rivera de Rosales: El gusto no es pasivo, pero sí es contemplativo. La experiencia estética es activa, aunque no es transformadora sino contemplativa. Pero no se puede decir que el sujeto transcendental está aislado del objeto. La estructura del transcendental (espacio, tiempo, categorías) es una estructura del objeto mismo también o estructura de la objetividad que liga el saber y el objeto. La separación ideal (necesariamente asimismo para la conciencia) entre el sujeto y el objeto se da en las categorías modales (posibilidad y realidad efectiva). Lo primero es la síntesis (§10 y 15 *Crítica de la razón pura*). Todo se da a la vez, y no habría sujeto sin objeto, pero no se da indiferenciadamente, pues en caso contrario no habría conciencia.

Gadamer critica que la experiencia estética sea para Kant meramente subjetiva. Pero yo diría que es también experiencia de la expresión de ideas racionales. En lo estético, Gadamer y Hegel acentúan más la parte de contenido de Verdad. Eso no está ausente en Kant, pero la experiencia estética no es cognitiva como lo es una ciencia. No es conocimiento objetivo¹²⁸⁸. Gadamer no le saca suficiente partido a Kant.

K. Zulueta: ¿Qué papel juega la persuasión en Kant con respecto a la pretensión de validez universal de un juicio? ¿Y qué relación tiene la persuasión con el “pensamiento ampliado”?

Prof. Rivera de Rosales: En Kant hay una diferenciación entre *Überzeugung* (convencimiento) y *Überredung* (persuasión). Ésta última depende de la retórica. Kant, a diferencia de Arendt en este caso, es platónico, y por tanto anti-sofista. En su visión, el pensamiento ampliado poco tendría que ver con la persuasión.

K. Zulueta: ¿Podemos ver un paralelismo entre las dos facultades (que Beiner nos dice que Kant defiende), de la imaginación y del entendimiento, y el juicio reflexionante y el determinante?

Prof. Rivera de Rosales: Se podría ver un paralelismo entre las facultades de la imaginación y el entendimiento, y el juicio reflexionante y el determinante. En ambos

¹²⁸⁸ Sobre estas críticas de Gadamer a la estética kantiana véase el artículo del Prof. Rivera de Rosales, «Las dos orillas del sentir: la estética kantiana ante Gadamer», publicado en *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, ed. Teresa Oñate et al., Editorial Dykinson, Madrid, 2005, pp. 543-567.

están, sin embargo, ambas facultades, pues sin imaginación tampoco habría juicio determinante, pero es una imaginación más “perezosa”, pues siempre repite a partir del principio aplicándolo mecánicamente a la realidad.

K. Zulueta: ¿Qué diferencia hay en Kant entre el juicio del gusto y el juicio de los sentidos? ¿Qué relación tiene la imaginación con el juicio del gusto? Y ¿hasta qué punto podemos atribuir, según Kant, imaginación al juicio político?

Prof. Rivera de Rosales: El gusto es el libre juego de la imaginación. El juicio del gusto se dirige a la universalidad, existe un *a priori*, la finalidad, que da lugar al *sensus communis*, a la comunidad del sentir. En ese sentido el juicio del gusto es trascendental, mientras que el de los sentidos es empírico.

En el juicio político entra la *Klugheit* (prudencia). Es un juicio reflexionante, y por tanto la imaginación entra en la medida en que la política es cuestión de prudencia, de invención de medios de realización y temporalización o realización empírica de la idea. En lo que tiene de moral, es determinante.

K. Zulueta: ¿Presupone el juicio la presencia de los otros? ¿Es la “inherente dimensión social” del juicio sólo una lectura arendtiana, o puede ser originariamente kantiana? ¿Qué tiene que ver la comunidad con el pensamiento ampliado?

Prof. Rivera de Rosales: El sujeto trascendental es individual en cuanto acto e intersubjetivo en su forma y validez, tanto en el conocimiento, como en las acciones y en el ámbito de lo estético. Yo no tendría conciencia de mí si no me relacionara y distinguiera de los otros. En la *Crítica de la razón pura* se quiere analizar la estructura de una experiencia compartible, de la que podemos hacer ciencia común. Y lo mismo sucede con las otras dos Críticas en sus ámbitos respectivos. Pero la subjetividad es una tarea moral de ser. El fracaso es siempre una posibilidad. El fracaso es inherente a nosotros porque somos finitos. La vida es esa tensión que se enmarca entre la finitud y la plena realización.

K. Zulueta: ¿Qué relación hay entre el *sensus communis* y el pensamiento ampliado, y qué relación entre el *sensus communis* y el juicio? ¿Se puede decir que es el estándar a través del que se juzga, como nos dice Arendt?

Prof. Rivera de Rosales: El *sensus communis* o sentir común, se divide en uno estético, que se deriva de la imaginación, y otro lógico, que se apoya en reglas y conceptos (&40 KU). Arendt confunde ambos. El pensamiento ampliado es el *sensus communis* lógico, y se apoya tanto en juicios determinantes como en juicios reflexionantes.

El *sensus communis* estético sirve para comunicarnos también con sentimientos, pues se apoya en la imaginación, que da forma a nuestros sentimientos. Tiende a formas en las que funciona bien o igual para todos los seres racionales; pero acepta la configuración cultural, *Bildung*.

K. Zulueta: ¿Puede el *sensus communis* como juicio reflexionante estar en contradicción con una perspectiva comunitaria o intersubjetiva? ¿Podría ser definido como indeterminado o indefinible, no cognitivo?

Prof. Rivera de Rosales: La subjetividad puede fracasar, y puede darse incomunicación y exclusiones. Pero el ideal de ese sentir común reflexivo es la configuración de una comunidad del sentir, de una comunidad en el co-habitar la tierra.

K. Zulueta: ¿Es para Kant el *sensus communis* universal? ¿En qué sentido? ¿Por qué es trascendental?

Prof. Rivera de Rosales: El *sensus communis* tiende a la universalidad, aunque menos rígidamente que otras estructuras y exigencias transcendentales. Es trascendental en el sentido de posibilitar la comunicación, incluso de mi situación singular o modo de estar en el mundo.

K. Zulueta: La sublimidad queda fuera de los parámetros del juicio, ¿verdad? ¿Cómo se podría reflejar la sublimidad en la política? ¿Existe de hecho la política sublime? Si esto no fuera así, ¿no sería una diferencia principal para con el arte?

Prof. Rivera de Rosales: La sublimidad política podría existir quizás en Gandhi o Martín Luther King, u otras figuras emblemáticas defensoras de los derechos humanos. Existiría en individuos y acciones que encarnan ideales. Pero Kant utiliza el término de «sublime» básicamente en el terreno de lo estético.

La sublimidad estética se da ante algo sensible que nos sobrepasa por su grandeza y cuando no lo miramos para conocerlo científicamente. El objeto nos hace ver nuestra pequeñez empírica, pero a la vez nos hace caer en la cuenta, por contraste, de nuestra superioridad racional y moral.

K. Zulueta: ¿Qué entiende Kant por experiencia?

Prof. Rivera de Rosales: La *Erfahrung* (experiencia) significa, en primer término, el conocimiento objetivo en general, no sólo el científico, mediante formas objetivas, gracias a las cuales podemos usar un mundo de objetos. Según la *Crítica de la razón pura*, todo comienza con la experiencia, pues sin ella no habría realidad ni conciencia, de manera que no se debe pensar el sujeto kantiano sin contexto o mundo, pues es un sujeto-acción, acción cognoscitiva o transformadora. Si analizamos dicha experiencia veremos que, configurándola, hay estructuras y acciones transcendentales que la hacen posible, y cuyo fundamento se encuentra en última instancia en el sujeto.

Pero Kant habla también de experiencia moral, y podemos aludir asimismo a la experiencia estética, y obtendríamos allí un juego parecido entre lo empírico y lo trascendental.

K. Zulueta: ¿Qué papel juega en Kant la autonomía en la formación de los juicios?

Prof. Rivera de Rosales: La espontaneidad del sujeto juega un papel fundamental en la formación de todo tipo de juicios, tanto los determinantes, como respecto a los principios morales que después determinarán las acciones, y los juicios reflexivos, en los que las reglas la da igualmente la subjetividad. No obstante, Kant habla de autonomía en sentido estricto sólo en el ámbito de lo moral.

K. Zulueta: ¿En qué sentido conceptos como “sentido común”, “pensamiento ampliado”, “juicio estético” son conceptos trascendentales?

Prof. Rivera de Rosales: En cuanto que el sentido común hace posible la comunidad de sentimientos, el pensamiento ampliado es la regla lógica comunitaria para el buen funcionamiento racional, y el juicio estético es el libre juego de la imaginación con el entendimiento en unas condiciones óptimas para toda comunicación.

K. Zulueta: Ha sido una larga sesión y muy enriquecedora. Muchísimas gracias por su tiempo y su paciencia.

Agradecimientos

Mis agradecimientos van a tantos lugares como hubiera pisado, pues donde quiera que haya ido, siempre he sido tratada con interés, respeto y atención.

Sin ánimo de jerarquizar, comenzaré por agradecer a la Universidad Autónoma de Madrid, base institucional para la compleción de mi tesis; a la Facultad de Derecho y al Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de dicha facultad, por su ingente ayuda en mi investigación; y por supuesto a los profesores del Área de Teoría Política, en concreto al Prof. Rafael del Águila y al Prof. Fernando Vallespín, que en diferentes momentos tuvieron que ejercitar su enorme facultad de la paciencia y del juicio para darme siempre los comentarios oportunos sin los que me hubiera sido imposible completar una tesis que espero fuera del agrado del lector. No menos que a ellos, le tengo que agradecer su ayuda a la Prof. Elena García, y a todos mis compañeros de beca, quienes en conversaciones tangenciales a mi tesis me hicieron comprender muchos otros puntos de vista.

Mi estancia como investigadora visitante en la Universidad Columbia de Nueva York durante el año 2006, concretamente en el Instituto Saltzman de Estudios para la Paz y para la Guerra, proporcionó un aire totalmente renovador a mis ideas más bien continentales. Muy especialmente tengo que agradecer la inestimable ayuda del Prof. Kenneth Waltz, del Prof. Jack L. Snyder y *last not least* de Ms. Ingrid Gerstmann, quienes, cada uno en su capacidad, me hicieron sentir como en casa, me proporcionaron sin demora toda la ayuda y todo el apoyo logístico y emocional que necesitaba. Los cursos a los que asistí y las discusiones personales con alumnos y profesores ampliaron mis horizontes inconmensurablemente. Quisiera destacar los múltiples comentarios y discusiones a partes de mi tesis que tuvieron lugar con el Prof. Ariel Colonomos. El doctorando Gustavo de las Casas fue el primero en leer mi tesis en su totalidad y me dio comentarios de la máxima utilidad para el perfeccionamiento de la misma, lo cual le agradeceré eternamente.

Por supuesto, tengo que agradecer la amabilísima ayuda a la Universidad de Viena, concretamente al Instituto de Filosofía, donde pasé unos meses muy intensos de preparación del primer borrador del texto que el lector tiene en sus manos. La Prof. Nagl-Docekal, siempre crítica con mi aproximación filosófica, me abrió perspectivas y me ayudó a ser crítica con mis propias fuentes. No menos que a la universidad, tengo que agradecer a la familia Sarikyan, quienes me hospedaron en Viena, y me hicieron aprender tanto o más que la propia tesis.

La Universidad Carlos III de Madrid y la Universidad Española a Distancia tienen la suerte de contar con personas de una valía humana excepcional. Tuve la suerte de dar con algunas de estas personas a lo largo de mis carreras y posterior periodo doctoral. Muy especialmente querría hacer referencia al Prof. Pedro Fraile, a la Prof. Montserrat Huguet, al Prof. Carlos Thiebaut y al Prof. Antonio Valdecantos, de la Universidad Carlos III, y al Prof. Jacinto Rivera, al Prof. José María Hernández y a la Prof. Paloma García, de la UNED. Con su enumeración no hago justicia a su papel en mi tesis, y sólo espero que algún día pueda demostrar mi afecto por ellos.

Con amor infinito, dedico esta tesis a mis padres, que siempre han estado conmigo.

Bibliografía

ACKRILL, J.L. (1980). "Aristotle on Action", en RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (pp. 93-101)

ÁGUILA, Rafael del (2005). "Políticas perfectas: ideales, moralidad y juicio", en ÁGUILA, Rafael del, BLANCO, Amalio y SABUCEDO, J. M. *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias*. Trotta: Madrid, (pp. 15-42)

ÁGUILA, Rafael del (2000). *La senda del mal: Política y razón de Estado*. Taurus: Madrid

AGUIRRE, M (julio 2003). "La estrategia de seguridad en la nueva época Bush: la guerra preventiva y la ideología del imperio", en *RIFP* (Madrid), nº 21, (pp. 236-242)

AGUIRRE, Mariano (otoño 2001). "Introducción", en *Papeles*, no. 75, (pp. 5-7)

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F., TEIRA SERRANO, D., ZAMORA BONILLA, J. (2005). *Filosofía de las ciencias sociales*. Addenda: Madrid

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2002). *Metodología de las ciencias sociales: Materiales de apoyo a la docencia*. UNED: Madrid

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (2000). "Método y ética en economía. La contribución de A.K.Sen", en *V Congreso de Epistemología de la Economía*. Buenos Aires, 1999, (pp. 12-20)

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (mayo-agosto 1995). "Individuos, información y racionalidad imperfecta", en *Sociológica: Actores, clases y movimientos sociales II*, año 10, nº 28, (pp. 177-200)

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1993). "Límites de la racionalidad: información y libertad concreta", en *RIFP*, no. 1, (pp. 87-103)

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. F. (1992). "¿Es inteligente ser racional?", en *Sistema* 109, (pp. 73-91)

APEL, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Taurus: Madrid

ARAMAYO, Roberto R. (2003). "Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral", en *Isegoría*, vol. 29, (pp. 14-34)

ARENDT, Hannah (2003a). *Eichmann in Jerusalem*. Piper: München

ARENDT, Hannah (2003b). *Macht und Gewalt*. Piper: München

- ARENDT, Hannah (1998). *The human condition*. University of Chicago Press
- ARENDT, Hannah (1984). *La vida del espíritu: El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de estudios constitucionales: Madrid
- ARENDT, Hannah (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. The university of Chicago Press: Chicago
- ARENDT, Hannah (1961). "The crisis in culture: It's social and its political significance", en *Between Past and Future*. Viking Penguin, (pp. 197-226)
- ARISTÓTELES (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza: Madrid
- BEINER, Ronald (2001). "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford
- BEINER, Ronald & NEDELSKY, Jennifer (2001). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford
- BEINER, Ronald & BOOTH, William James (ed.) (1993). *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale University Press: New Heaven, London
- BEINER, Ronald (1983). *Political judgment*. Cambridge Univ. Press: Cambridge
- BEINER, R. (1982). "Intepretive essay", en ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Univ. of Chicago Press: Chicago
- BENHABIB, Seyla (2001). "Judgment and Politics in Arendt's thought", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 183-204)
- BENHABIB, Sheila (1990). "In the shadow of Aristotle and Hegel", en KELLY, M. (ed.). *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*. MIT Press: Cambridge, Massachussets, London, (pp. 1-31)
- BERLIN, Isaiah (1990). *The crooked timber of humanity*. Princeton Univ. Press: New Jersey
- BERLIN, Isaiah (1969). *Four essays on liberty*. Oxford Univ. Press
- BERNSTEIN, Richard J. (2002). *Radical evil: a philosophical interrogation*. Polity Press: Cambridge
- BERNSTEIN, Richard (1983). *Beyond objectivism and relativism*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia

BILSKY, Leora Y. (2001). "When actor and spectator meet in the courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment", en BEINER & NEDELSKY (eds). BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 257-285)

BLANCO, Amalio (2005), "Obediencia, desindividuación e ideología: El drama de la libertad", en BLANCO, A., ÁGUILA, R. de, SABUCEDO, J.M. (ed.). *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias*. Trotta: Madrid, (pp. 153-187)

BLAUG, Ricardo (2000). "Citizenship and Political Judgment: Between discourse ethics and *Phronesis*". *Res Publica*, Vol. 6, (pp. 179-198)

BLIX, Hans Dr. (2000). "Oral introduction of the 12th quaterly report of UNMOVIC", Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, 7 de julio

BLYTH, Mark. "Prediction, Probability, and Propensity in Political Science", Johns Hopkins University, Paper submitted to *The American Political Science Review* for consideration for *The Review's* Centennial Issue.

BOECIO (1978). *De topicis differntiis*, 1173 C. Cornell University

BOZAL, Valeriano (ed.) (1999). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Vol. I y II). Visor: Madrid

BOZAL, Valerio (1999). "Immanuel Kant", en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Vol. I). Visor: Madrid, (pp. 179-191)

BRANDON, Robert (ed.) (2000). *Rorty and his critics*. Blackwell: Massachussets, Oxford

BROWN, J. (Julio 2003). "Teoría del bombardeo humanitario", en *RIFP* (Madrid), nº 21, (p. 78-101)

BUCHANAN, A. (2003). "Reforming the international law of humanitarian intervention", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 130-173)

BUCHANAN, Allen y KEOHANE, Robert O. (Winter 2004). "The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal", en *Ethics & International Affairs*, Vol. 18, No. 1, (pp. 1-21)

BUGNION, François (September 2002). "Just wars, wars of agresión and international humanitarian law", en *International Review of the Red Cross*, no. 847, vol. 84, (pp. 523-546)

BUSH, George W. *Speeches*. www.whitehouse.gov/news/releases

CHAMBERS, Simone (2004). "Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy, and the Quality of Deliberation". *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 4, (pp. 389-410)

CHAPARRO, Sandra. *Método, praxis y política en Aristóteles: Una introducción*. (No publicado)

CHESTERMAN, Simon (2001). *Just War or Just Peace?: Humanitarian Intervention and International Law*. Oxford University Press

CHOMSKY, Noam (2003). "Preventive War, the supreme crime. Iraq: invasión that will live in infamy", en Z-Net, 11 de agosto, www.chomsky.info/articles/20030811.htm

CICERÓN, Marco Tulio (2002). *De Oratore II (Sobre el orador)*, Gredos: Madrid

CICERÓN, Marco Tulio (1997). *Retorica ad erenium*, III, Gredos: Madrid

COHEN, Joshua (1998). "Democracy and Liberty", en ELSTER, Jon (ed.). *Op. Cit. Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press, (pp. 185-231)

COLETTA, Damon & GARTZKE, Erik (Spring 2003). "Testing War in the Error Term", en *International Organization*, Vol. 57, (pp. 445-448)

CORDESMAN, Anthony H., WILSON, Joseph C., TAKEYH, Ray, KEMP, Geoffrey (December 2002). "Symposium: War with Iraq: A Cost-Benefit Analysis", en *Middle East Policy*, Vol. IX, No. 4

CRUZ, Manuel (2003). "Cuando son muchas las voces", en *Isegoría*, vol. 29, (pp. 5-13)

DAALDER, Ivo H. Y LINDSAY, James M (2003). *America Unbound. The Bush Revolution in Foreign Policy*. Wiley: New Jersey

DALAI LAMA, "Cederé todo mi poder a un Gobierno democrático en un Tíbet autónomo", *El País*, 10/10/2003

DASGUPTA, P. (1994). "Utilitarianism, information and rights", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (pp. 199-218)

DOSTAL, Robert J. (2001). "Judging human action", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 139-164)

DUELFER. *Comprehensive Report of the Special Advisor to the DCI on Iraq's WMD*. 30 September 2004, vol. III of III. www.foia.cia.gov/duelffer/Iraqs_WMD_Vol3.pdf

DURÁN MUÑOZ, Rafael (2004). “Del 11-M al 14-M: Tratamiento informativo comparado de TVE”. XIX Congreso Internacional de Comunicación (*La comunicación en situaciones de crisis: Del 11M al 14M*). Universidad de Navarra, Pamplona, 11-12 de noviembre

ELSHTAIN, Jean Bethke. “But Was It Just? Reflections on the Iraq War”. <http://www.nexusjournal.org/separate%20pdf/Volume9/ElshtainArticle.pdf>

ELSTER, Jon (2006). “Fear, Terror, and Liberty. A conceptual framework”, preparado para el Seminario sobre “Terrorismo y libertades cívicas”, Universidad de Columbia, Nueva York

ELSTER, J. (1999) . *The alchemies of the mind*. Cambridge Univ. Press

ELSTER, Jon (ed.) (1998). *Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press

ELSTER, J. (1989a). *Solomonic judgments*. Cambridge Univ. Press

ELSTER, J. (1989b). *Nuts and Bolts for the social sciences*. Cambridge Univ. Press

ELSTER, Jon (Oct. 1985). “Rationality, Morality, and Collective Action”. *Ethics*, Vol. 96, No. 1, (pp. 136-155)

ETZIONI, A., FUKUYAMA, F., HUNTIGTON, S., PUTNAM, R.D., SKOCPOL, T., WALZER, M, y otros (julio 2003). “Por qué luchamos. Carta de América”, en *RIFP* (Madrid), nº 21, (p. 243-257)

“Excerpts from Pentagon’s Plan: ‘Prevent the Re-emergence of a New Rival’”, *New York Times*, 8 de marzo, 1992

FARRER, Tom J. (2003). “Humanitarian Intervention Before and After 9/11: Legality and Legitimacy”, en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 53-89)

FEARON, James D. (1998). “Deliberation as Discussion”, en ELSTER, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press, (pp. 44-68)

FERRARA, Alessandro (1999). *Justice and Judgment*. Sage Publications: Oxford

FEYERABEND, Paul (1984, 5ª ed.). *Against Method*. Thetford Press Ltd: Thetford, Norfolk

FIGAL, Günter (2002). “Im milden Licht wechselnder Tageszeiten: Zum Tode von Hans-Georg Gadamer”. *NZZ Online*, 14 de Marzo

FRANCK, M. (2003). "Interpretation and change in the law of Humanitarian Intervention", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 204-231)

FUKUYAMA, Francis (2006). "After neoconservatism", en *The New York Times*, 19 de Febrero

GADAMER, H.-G. (1994). "Hermeneutik auf der Spur", en *Gesammelte Werke (Band 10). Hermeneutik im Rückblick*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1995, (pp. 148-174)

GADAMER, H.-G. (1993). "Europa und die Oikoumene", en *Gesammelte Werke (Band 10). Hermeneutik im Rückblick*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1995, (pp. 267-284)

GADAMER, Hans-Georg (1992). *Verdad y Método II*. Sígueme: Salamanca

GADAMER, Hans-Georg (1960/1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen,

GADAMER, Hans-Georg (1990a). "Die sokratische Frage und Aristóteles", en *GM 7* (1991), en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1991, (pp. 373-380)

GADAMER, Hans-Georg (1990b). "Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt", en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (pp. 339-349)

GADAMER, Hans-Georg (1989). "Aristoteles und die imperativische Ethik", en *GM 7* (1991), en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1991, (pp. 381-395)

GADAMER, Hans-Georg (1985a). "Ende der Kunst?: Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute", en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (pp. 206-220)

GADAMER, Hans-Georg (1985b). "Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik", en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1991, (pp. 396-406)

GADAMER, H.-G. (1985). "Bürger zweier Welten", en *Gesammelte Werke (Band 10). Hermeneutik im Rückblick*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1995, (pp. 225-237)

GADAMER, H.-G. (1983). “Der Idee der praktischen Philosophie”, en *Gesammelte Werke (Band 10). Hermeneutik im Rückblick*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1995, (pp. 238-246)

GADAMER, Hans-Georg (1980). “Anschauung und Anschaulichkeit”, en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (pp. 189-205)

GADAMER, Hans-Georg (1978). “Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristóteles”, en *GM 7* (1991), en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1991, (pp. 128-227)

GADAMER, Hans-Georg (1974). “Die Actualitat des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest”, en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (pp. 94-142)

GADAMER, Hans-Georg (1964). “Ästhetik und Hermeneutik”, en *Gesammelte Werke (Band 8). Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1993, (pp. 1-8)

GALSTON, William A. (1993). “What is living and what is dead in Kant’s practical philosophy?”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (pp. 207-223)

GARTZKE, Eric (Summer 1999). “War is in the Error Term”, en *International Organization*, Vol. 53, No. 3, (pp. 567-587)

GRAFSTEIN, Robert (Sep. 1986). “Political Freedom and Political Action”. *The Western Political Quarterly*, Vol. 39, No. 3, (pp. 464-479)

GRONDIN, Jean (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Herder: Barcelona

GUERRA, M^a José (2003). “Responsabilidad ‘ampliada’ y juicio moral”, en *Isegoría*, vol. 29, (pp. 35-50)

HABER, Honi Fern (1994). *Beyond postmodern politics: Lyotard, Rorty, Foucault*. Routledge. New York, London

HABERMAS, Jürgen (1993). “Morality and Ethical Life: does Hegel’s critique of Kant apply to discourse ethics?”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (pp. 320-336)

HALL, David L. (1994). *Richard Rorty: Prophet and poet of the new pragmatism*. State University of New York Press, New York

- HAMPSHIRE, Stuart (2000). *Justice is conflict*. Princeton Univ. Press: Oxford, Princeton
- HAMPSHIRE, S. (1978). "Morality and Pessimism", en HAMPSHIRE, S. (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge Univ. Press, (pp. 1-21)
- HAMPSHIRE, Stuart (1959). *Thought and action*. Chatto and windus: London
- HARE, R. M. (1994). "Ethical theory and utilitarianism", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (pp. 23-38)
- HARSANYI, J. C. (1994). "Morality and the theory of rational behaviour", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (pp. 39-62)
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam: Stuttgart
- HELD, Virginia (Summer 2005). "Legitimate Authority in Non-state Groups Using Violence". *Journal of Social Philosophy*, Vol. 36, No. 2, (pp. 175-193)
- HELLER, Agnes (1990). "The contingent person and the existential choice", en KELLY, M. (ed.). *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*. MIT Press: Cambridge, Massachussets, London, (pp. 53-70)
- HINTIKKA, J. (1980). "Las intenciones de la intencionalidad", en MANNINEN, J. Y TOMUELA, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, (pp. 9-40)
- HOBBS(1651/1999). *Leviatán*. Alianza: Madrid
- HOLLIS, M. (1994) *The philosophy of science: an introduction*. Cambridge Univ. Press
- HOLMES, Robert L. (1989). *On War and Morality*. Princeton Univ. Press: New Jersey
- HOLZGREFE, J. L. (2003). "The Humanitarian Intervention Debate", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 15-52)
- HOLZGREFE, J. L., KEOHANE, Robert O. (ed.) (2003). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge Univ. Press
- HOWARD, M., ANDREOPOULOS, G. J. (1994). *The laws of war: Constraints on Warfare in the Western World*. Yale University
- IGNATIEFF, Michael (2003). "The burden", en *The New York Times*

IGNATIEFF, M. (2003). "State Failure and Nation-Building", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 299-321)

IGNATIEFF, Michael (2001). *Virtual War: Kosovo and beyond*. Vintage: London

JERVIS, Robert (febrero 2006). "Reports, Politics, and Intelligence Failures: The Case of Iraq", en *The Journal of Strategic Studies*, Vol. 28, No. 1, (pp. 3-52)

KAGAN, Robert (marzo/abril 2004). "America's Crisis of Legitimacy", en *Foreign Affairs*, Vol. 83, No. 2

KALDOR, Mary (April 2005). "Iraq: the wrong war". www.openDemocracy.net

KALDOR, Mary (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Tusquets: Barcelona

KANT, Immanuel (2000). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam: Stuttgart

KANT, Immanuel (1998). *Kritik der Urteilstkraft* (Kant Werke, vol. V). Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt

KATEB, George (2001). "The Judgment of Arendt", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 121-138)

KELLY, Michael (1990). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts, London

KELLY, Michael (1990). "Macintyre, Habermas, and philosophical ethics", en KELLY, M. (ed.). *Hermeneutics and critical theory in ethics and politics*. MIT Press: Cambridge, Massachusetts, London, (pp. 70-93)

KEMP, Kenneth W. (1988). "Just-War Theory: A Reconceptualization", <http://courseweb.stthomas.edu/kwkemp/Kosova/Reconceptualization.pdf>. También a encontrar en Public Affairs Quarterly

KERRY, John. "Remarks to Bush' Speech on 'A Fresh Start: Succeeding in Iraq and Winning Against Terrorism", 10/20/2004, www.vote-smart.com

KISSINGER, Henry A. (15/5/2005). "La valoración de un realista sobre el 'programa de la libertad'". ABC, edición impresa

KLEIN, Naomi (Otoño-2001). "Game over", en *Papeles*, no. 75, (pp. 31-33)

KNIPPENBERG, Joseph M. (1993). "The politics of Kant's philosophy", en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy* (Introduction). Yale Univ. Press: New Heaven, London, (pp. 155-172)

KOSELLECK, Reinhart (2004). *historia/Historia*. Trotta: Barcelona

KOSELLECK, Reinhart (2003). *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main

KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, H.-G. (1997). *Historia y hermenéutica*. Paidós: Barcelona

KRINGS, H., BAUMGARTNER, H.-M., WILD, Ch. (ed.) (1974). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Vol. 6). Kösel: München

KUHN, Thomas (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica: México (1ªed. Español: 1971); Univ. of Chicago Press: 1962

LAWRENCE, Robert M. (Invierno 2004). "The Preventive/Preemptive War Doctrine cannot justify the Iraq War", en *Denver Journal of International Law and Policy*, (p. 16-30)

LIEVEN, Anatol. *America Right or Wrong. An Anatomy of American Nationalism*. Harper Perennial: 2005

LIND, Michael (2003). "How Neoconservatives Conquered Washington – and Launched a War". Antiwar.com, April 10

LLANQUE, Marcus (2006). "Demokratische Kriegführung. Das Problem der Organisierung demokratischer Verantwortung für militärische Kampfeinsätze", en GEIS, Anna (ed.). *Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse*, Baden-Baden, (pp. 251-268)

LOCKE, J. (1981). *An essay concerning human understanding*, IV. Collins: London

LUBAN, David (2004). "Preventive War", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, no. 3, (pp. 207-248)

LUBAN, David (1980). "Just War and Human Rights", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, no. 2, (pp. 160-181)

McCARTNEY, Paul T. (2004) "American Nationalism and U.S. Foreign Policy from September 11 to the Iraq War". *Political Science Quarterly*, Vol. 119, No. 3, (pp. 399-423)

MACEIRAS FAFIÁN, M. y TREBOLLE BARRERA, J. (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Cincel: Madrid

MACINTYRE, Alasdair (2001). *Tras la virtud*. Crítica: Barcelona (*After virtue*, University of Notre Dame, Indiana, Nueva York, 1984)

MACINTYRE, A. (1980) “Causalidad e historia”, en MANNINEN, J. Y TOMUELA, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, (pp. 53-74)

MACKIE, Gerry (1998). “All Men Are Liars”, en ELSTER, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press, (pp. 69-96)

MAKKREEL, Rudolf A. (1990). *Imagination and interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. University of Chicago Press: Chicago, London

MANNINEN, J. Y TOMUELA, R. (comp.) (1980). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid

MARTIN, R. (1980). “Explicación y comprensión en historia”, en MANNINEN, J. Y TOMUELA, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, (pp. 109-140)

MATTHEWS, Robert (Otoño-2001). “El ataque de los fantasmas del pasado”, en *Papeles*, no. 75, (pp. 11-16)

MAYER, Peter (2005). “Die Lehre vom gerechten Krieg – obsolet oder unverzichtbar”, en <http://www.evangelische-akademie.de/Mayer.pdf>. Aparece ahora en: Jahn, Egbert/Fischer, Sabine/Sahm, Astrid (eds.), *Die Zukunft des Friedens weiterdenken. Die Friedens- und Konfliktforschung aus der Perspektive der jüngeren Generationen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden

MAZZETTI, Mark. “Spy Agencies Say Iraq War Worsens Terrorism Threat”, en The New York Times, 24 de septiembre del 2006, <http://www.nytimes.com/2006/09/24/world/middleeast/24terror.html>

MEARSHEIMER, John J. & WALT, Stephen M. (Enero/Febrero 2003). “An unnecessary war”, en *Foreign Policy*

MITTELSTRASS, Jürgen (ed.) (2004). *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Vol. 1 y 3, J. B. Metzler: Stuttgart, Weimar (Sonderausgabe)

MOHAMED JATAMÍ, “El poder debe tener algo de terrenal que emane de la voluntad del pueblo”, *Le Figaro*, 11/4/2005

MONTAIGNE, M. de (1991). “On the uncertainty of our judgment”, en *Complete essays*. Penguin Classics: London, (pp. 314-320)

- MORATALLA, Agustín Domingo (1991). *El arte de poder no tener la razón: La hermenéutica dialógica de H. Gadamer*. Univ. Pontificia de Salamanca: Salamanca
- MOSTERÍN, Jesús (1987). *Racionalidad y acción humana*. Alianza: Madrid
- MÜNKLER, Herfried (2003). *Der neue Golfkrieg*. Rowohlt: Hamburg
- MÜNKLER, Herfried (2002). *Die neuen Kriege*. Rowohlt: Hamburg
- NAGEL, T. (1978). "Ruthlessness in Public Life", en HAMPSHIRE, S. (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge Univ. Press, (pp. 75-91)
- NEDELSKY, Jennifer (2001). "Judgment, Diversity, and Relational Autonomy", en BEINER & NEDELSKY (eds.). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 103-120)
- NIETZSCHE, F. (2000). *Zur Genealogie der Moral*. Reclam: Stuttgart
- NUSSBAUM, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien*. Visor: Barcelona
- NUSSBAUM, Marth C. (1980). "Shame, Separatedness and Political Unity", en RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (pp. 395-435)
- NYE Jr., Joseph S. (2003). *La paradoja del poder norteamericano*. Taurus: Madrid
- O'NEILL, Onora (2001). "The Public Use of Reason", en BEINER & NEDELSKY (eds.). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 65-88)
- PIFFNER, James P. (Marzo 2004). "Did President Bush Mislead the Country in His Arguments for War with Iraq", en *Presidential Studies Quarterly* 34, No. 1, (pp. 25-46)
- PINCUS, Walter (2003). "Skepticism About U.S. Deep, Iraq Poll Shows". *Washington Post*, 12 de noviembre
- PIRIS, Alberto (Otoño-2001). "Los peligros del postterrorismo", en *Papeles*, no. 75, (pp. 51-54)
- PITKIN, Hanna Fenichel (1973). *Wittgenstein and justice*. University of California Press: Berkeley, LA
- POWELL, Colin, "Adress to the UN Security Council", en <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030205-1.html>

“Defending claims”, conferencia de prensa con Colin Powell (2003), http://www.pbs.org/newshour/bb/white_house/july-dec03/iraq_07-10.html#, 10 de Julio

“Powell regrets UN speech on Iraq WMDs”, 09/09/2005, en ABC News Online

PRADO, C. G. (1987). *The limits of pragmatism*. Humanities Press International, Atlantic Highlands

PRIEST, Dana (2005). “Foreign Network at Front of CIA’s Terror Fight”. *Washington Post*, 18 de noviembre del 2005

QUESADA, Fernando (julio 2003). “Carta de América”, en *RIFP* (Madrid), nº 21, (pp. 258-267)

QUINTILIANO, Marco Fabio, *Institutiones Oratoriae, liber XII, 10, 59*, Universidad Pontificia de Salamanca: 1997

RAICH, Jordi (Otoño-2001). “El emirato islámico de América vs. los EE.UU. de Afganistán”, en *Papeles*, no. 75, (pp. 35-41)

RAMONET, Ignacio. “Una guerra que divide de nuevo a los intelectuales”, *La Vanguardia*, 12/10/2001

RAWLS, John (1993). “Themes in Kant’s moral philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (pp. 291-319)

REINARES, Fernando (2003). *Terrorismo global*. Taurus: Madrid

“Report: No WMD stockpiles in Iraq”, www.cnn.com, 7 October, 2004

Resoluciones del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en relación a Irak y Kuwait: S/RES/660 (1990), S/RES/661 (1990), S/RES/678 (1990), S/RES/687 (1991), S/RES/1205 (1998), S/RES/1441 (2002), S/RES/1511 (2003)

RICHTER, Melvin (Nov. 1986). “Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory. *Political Theory*, vol. 14, No. 4, (pp. 604-637)

RILEY, Patrick (1993). “The elements of Kant’s Practical Philosophy”, en BEINER, R. y BOOTH, W. J. *Kant and Political Philosophy: The contemporary legacy*. Yale Univ. Press: New Heaven, London, (pp. 9-37)

RITTER, Joachim, GRÜNDER Karlfried, GABRIEL, Gottfried (1980, 1992, 2001). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Band V. L-Mn, Band VIII. R-Sc, Band IX. U-V). Schwabe & Co. AG. Verlag: Basel

RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2005). “Las dos orillas del sentir. La estética kantiana ante Gadamer”, en OÑATE Y ZUBÍA, Teresa, GARCÍA SANTOS, Cristina y Quintana Paz, Miguel Ángel (ed.). *Hans-Georg Gadamer. Ontología, estética y hermenéutica*. Dykinson: Madrid, (pp. 543-567)

RIVERA DE ROSALES, J. (Agosto 2005). “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”, en *Ideas y Valores*, No. 128

RODIN, David (2003). “War and Self-Defense”, en Oxford Univ. Press: New York, (pp. 63-68)

RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: Los Angeles, 1980

RORTY, Richard (2002). *Filosofía y futuro*. Gedisa: Barcelona

RORTY, Richard (2000). “Universality and Truth”, en BRANDON, Robert (ed.). *Rorty and his critics*. Blackwell: Massachussets, Oxford

RORTY, Richard (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge Univ. Press: Cambridge

ROSS, Benjamín (Summer 2005). “George Bush's Philosophers”. Dissent Magazine

SAATKAMP Jr, Herman J. (ed.) (1995). *Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics*. Vanderbilt Univ. Press: Nashville, London

SÁEZ RUEDA, Luis (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Trotta: Madrid

SAFRANSKI, Rüdiger (2004). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Fischer Taschenbuch: Frankfurt am Main

SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, Ricardo (1999). “Gadamer”, en BOZAL, Valeriano (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (Vol. II). Visor: Madrid, (pp. 130-139)

SANTIAGO GUERVÓS, Luis E. de (1987). *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Universidad de Málaga: Málaga

SAPIRO, Miriam (Jul., 2003). “Iraq: The Shifting Sands of Preemptive Self-Defense”, en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (pp. 599-607)

SAVATER, Fernando (2000). *La tarea del héroe*. Destino: Barcelona

SAVATER, F. (1991). *Ética para Amador*. Ariel: Barcelona

SCANLON, T. M. (1994). "Contractualism and utilitarianism", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (pp. 103-128)

SCHELL, Jonathan (Otoño-2001). "Un agujero en el mundo", en *Papeles*, no. 75, (pp. 27-29)

SCHICK, F. (1994). "Under which descriptions?", en SEN, A. y WILLIAMS, B. (ed.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press, (pp. 251-277)

SCHMIDT, Heinrich (revisado por SCHISCHKOFF, Georgi) (1960). *Philosophisches Wörterbuch*. Alfred Corner, Stuttgart

SCHMITT, Carl (1985). *Political theology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty*. MIT Press: Massachussets

SCHULTE, Gregory L. (Embajador, Representante Permanente de los EEUU en la oficina de Naciones Unidas y en la Agencia Internacional de Energía Atómica en Viena (Austria)). Conferencia: "Iran's Nuclear Program: The Diplomatic Challenge", *Diplomatic Academy* en Viena (Austria), 17 de Noviembre del 2005

SEARLE, John R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos: Madrid (*Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, 1983)

SEGELL, Glen (Spring 2004). "A Reflection on War against Rogue States". *The Review of International Affairs*, Vol. 3, No. 3, (pp. 479-494)

SEN, Amartya (2004). *Rationality and Freedom*. Belknap Press of Harvard Univ. Press: Cambridge, London

SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard. (ed.) (1994). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge Univ. Press

SEN, A. K. (Summer 1977). "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4, (pp. 317-344)

SKINNER, Quentin (2002). *Visions of politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge Univ. Press: Cambridge

SKINNER, Quentin (Aug., 1974). "Some problems in the Analysis of Political Thought and Action". *Political Theory*, Vol. 2, No. 3, (pp. 277-303)

SNYDER, Jack (Nov/Dic 2004). "One World, Rival Theories", en *Foreign Policy*, Issue 145, (pp. 1-9)

SNYDER, Jack (Spring 2003). "Imperial Temptations", en *The National Interest*, (pp. 29-40)

SNYDER, Jack (Summer 1984). "Civil-Military Relations and the Cult of the Offensive, 1914 and 1984", en *International Security*, Vol. 9, No. 1, (pp. 108-146)

SNYDER, James Thomas. "The Moral Imperative". *Peace Review*, Vol. 13, No. 3, (pp. 441-448)

SORABJI, Richard (1980). "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (pp. 201-219)

STEINBERGER, Peter J. (1993). *The concept of political judgment*. University of Chicago Press: Chicago

STEINBERGER, Peter J. (Aug. 1990). "Hannah Arendt on Judgment". *American Journal of Political Science*, Vol. 34, No. 3, (pp. 803-821)

STOKES, Susan C. (1998). "Pathologies of Deliberation", en ELSTER, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge Univ. Press, (pp. 123-139)

STOUTLAND, F. "La teoría causal de la acción", en MANNINEN, J. Y TOMUELA, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, (pp. 75-108)

STROMSETH, J. (2003). "Rethinking Humanitarian Intervention: The case for Incremental Change", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 232-272)

SUN TSU (2001). *El arte de la guerra*. Ed. Eyra y Budo International Publishing Co.

TAFT, William H., BUCHWALD, Todd F. (Jul., 2003) "Preemption, Iraq, and International Law", en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (pp. 557-563)

TEMES, Peter S. (2003). *The Just War: An American Reflection on the Morality of War in Our Time*. Ivan R. Dee: Chicago

TESÓN, F.R. (2003). "The Liberal Case for Humanitarian Intervention", en Holzgrefe, J. L., Keohane, R. O. (ed.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge UP, (pp. 93-129)

The National Security Strategy of the United States of America, The White House, <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/>, March, 2006

THIEBAUT, Carlos (2000). *Conceptos fundamentales de filosofía*. Alianza: Madrid

THIEBAUT, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Visor: Madrid

THIELE, Leslie Paul (Aug. 2000). "Common Sense, Judgment, and the limits of political theory". *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, (pp. 565-588)

THOMASIIUS, Christian (1971). *Kurzer Entwurf der politischen Klugheit* (Frankfurt und Leipzig 1710). Athenäum, Frankfurt am Main

TYLER, Patrick E., "US Strategy Plan Calls For Insuring No Rivals Develop", *New York Times*, 8 de marzo de 1992

VV. AA. (Otoño – 2001). *Papeles. De cuestiones internacionales* (Título: "Contra el terrorismo: Justicia, democracia, equidad"), No. 75. Fundación Hogar del Empleado y Centro de Investigación para la Paz (CIP)

VAGTS, Alfred (1956). *Defense and Diplomacy. The Soldier and the Conduct of Foreign Relations*. King's Crown Press: New York

VATTEL, M. D. *The Law of Nations*. Northampton, Massachussets, 1805, libro III

VILLA, Dana R. (2001). "Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 287-310)

VINJAMURI, L. & SNYDER, J. (2004). "Advocacy and Scholarship in the Study of International War Crime Tribunals and Transitional Justice", en *Annual Review of Political Science*, No. 7, (pp. 345-62)

VOLLRATH, Ernst (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Klett: Stuttgart,

VON WRIGHT, G.H. (1980). "El determinismo y el estudio del hombre", en MANNINEN, J. y TOMUELA, R. (comp.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza: Madrid, (pp. 183-204)

VON WRIGHT, Georg Henrik (1979). *Explicación y comprensión*. Alianza Universidad: Madrid

WALZER, Michael (2004). *Reflexiones sobre la guerra*. Paidós, estado y sociedad 121: Barcelona [*Arguing about war*. Yale Univ. Press: New Haven, USA, London, 2004]

WALZER, Michael (Winter 2004). "Just and Unjust Occupations". *Dissent Magazine*, www.dissentmagazine.org/mentest/articles/wi04/walzer.htm

WALZER, Michael (2003a). "The United States in the World – Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer". *Imprints: A journal of analytical socialism*. Online content from vol. 7, no. 1

- WALZER, Michael. “¿Es ésta una guerra justa?”, en *El País*, 8 de abril de 2003(b)
- WALZER, Michael (2002). *Thick and Thin: Moral argument at home and abroad*. University of Notre Dame Press
- WALZER, Michael (2001a). *Guerras justas e injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Paidós Estado y Sociedad: Barcelona
- WALZER, Michael (2001b). *Guerra, política y moral*. Paidós ICE/UAB: Barcelona
- WARNKE, Georgia (1987). *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*. Polity Press: Oxford
- WEBER, Max (2001). *El político y el científico*. Alianza: Madrid
- WEDGWOOD, Ruth (Jul., 2003). “The Fall of Saddam Hussein: Security Council Mandates and Preemptive Self-Defense”, en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (pp. 576-585)
- WEINSHEIMER, Joel C. (1985). *Gadamer's hermeneutics: A reading of truth and method*. Yale Univ. Press: New Heaven and London
- WELLMER, A. (2001). “Hannah Arendt on Judgment”, en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 165-181)
- WIGGINS, David (1980). “Deliberation and Practical Reason”, en RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (pp. 221-240)
- WILSON, Joseph C. IV. “Administration went after me and my wife”. *New York Times*, 2 de mayo, 2004
- WILSON, Joseph C. IV. “What I didn't find in Africa”. *New York Times*, 6 de Julio, 2003
- WILLIAMS, Bernard (1993). *Shame and necessity*. University of California Press
- WILLIAMS, Bernard (1980). “Justicia as a Virtue”, en RORTY, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press: California, (pp. 189-199)
- WILLIAMS, B. (1978). “Politics and Moral Character”, en HAMPSHIRE, S. (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge Univ. Press, (pp. 55-73)
- WILLIAMS, Michael C. (2005). “What is the National Interest? The Neoconservative Challenge in IR Theory”, en *European Journal of International Relations*, Vol. 11(3), (pp. 307-337)

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969). *Über Gewissheit/On certainty*. (Ed. por G.E.M. Anscombe y G.H. Wright). Harper: New York, Evanston

WOLIN, Sheldon S. (Dec. 1969). "Political Theory as a Vocation", en *The American Political Science Review*, Vol. 63, No. 4, (pp. 1062-1082)

YOO, John (Jul., 2003). "International Law and the War in Iraq", en *The American Journal of International Law*, Vol. 97, No. 3, (pp. 563-576)

YOUNG, Iris Marion (2001). "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", en BEINER & NEDELSKY (eds). *Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt*. Rowman and Littlefield: New York, Oxford, (pp. 205-228)

YOST, David S. (2003). "Un debate sobre estrategias de seguridad". *Revista de la OTAN*, Invierno. (<http://www.nato.int/docu/review/2003/issue4/spanish/art4.html>)

ZENTNER, Scot J. "Friends, Enemies and the War in Iraq: A View from the Founding", <http://www.nexusjournal.org/separate%20pdf/Volume9/ZentnerArticle.pdf>

ZERILLI, Linda M. (April 2005). "WE FEEL OUR FREEDOM: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt". *Political Theory*, Vol. 33, No. 2, (pp. 158-188)

ZULUETA FÜLSCHER, K (2004). *Tucídides: una crítica a los absolutos* (MIMEO)